Verbum Caro

VOLUME XV (N° 58)

« Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie »

(SAINT JEAN 20. 21)

Ce sont les paroles qui authentifient dans leur mission ceux qui seront envoyés jusqu'aux extrémités de la terre pour porter de leur maître et Seigneur le message libérateur et la présence salutaire.

Et d'entrée de jeu nous sommes recentrés sur l'essentiel de ce départ apostolique, nous sommes placés à la source et à l'origine du ministère de l'Eglise ici-bas. C'est le Christ ressuscité portant sur son Corps glorieux les marques béantes de son supplice qui prononce les paroles efficaces constitutives de la mission des apôtres.

« Comme le Père m'a envoyé » — Voici l'évocation du mystère sauveur : le Dieu infini et tout-puissant délègue une part de lui-même incluant la totalité de son amour pour être au sein d'un monde ingrat le visage de la miséricorde. Et celui qui communie au Père sans aucune médiation et dans la plus profonde unité, l'auteur de l'Epître aux Hébreux n'hésite pas à l'appeler « l'Apôtre et grand prêtre de notre profession de foi » le déclarant « fidèle à celui qui l'a institué ». L'envoyé, l'apôtre par excellence, c'est le Christ de la croix et de la résurrection, le Christ contemporain à l'Eglise par l'efficace puissance du Saint-Esprit.

Il était mystérieusement dans l'essence et la nature mêmes du Fils d'être l'envoyé du Père auprès des hommes pour devenir leur libération et leur joie. Mais nous savons bien, car la sainte Ecriture nous le laisse entendre aujourd'hui et l'expérience quotidienne du ministère pastoral, du sacerdoce, nous le rappellent sans cesse, que nous-mêmes par nous-mêmes ne sommes pas

ces envoyés que Dieu désire. Dans l'exercice du ministère ecclésial si nous sommes au bénéfice de l'apostolicité de ce ministère c'est uniquement parce que le Christ a donné et donne à son Eglise, depuis les hommes du premier collège apostolique et jusqu'à nos jours, la grande commission qui lie tout le Corps des fidèles à la fois à Dieu qui envoie et aux hommes vers lesquels les envoyés doivent se rendre et approcher.

Et voici que dans la richesse du texte johannique nous contemplons la grandeur et la totalité de ce que notre jugement limité peut entrevoir de cette puissance sans laquelle le ministère serait infondé et vain. Le Christ envoyé du Père émet son souffle sur les apôtres, leur communique l'Esprit saint. C'est la Seigneurie une et conjointe du Père et du Fils et du Saint-Esprit qui anime les ministères particuliers et le ministère total de l'Eglise qui demeure à travers les siècles et par la grâce de Dieu la communauté apostolique.

Et c'est encore ce nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit que les serviteurs du Christ invoquent pour insérer dans l'Eglise un nouvel enfant de Dieu en lui annonçant ce que le Christ a confié à ses apôtres et en l'affermissant dans sa vocation.

Telle est — d'une manière ou d'une autre — dans l'Eglise d'aujourd'hui notre tâche et aussi notre souci. Car si nous savons bien où se situe l'origine de l'œuvre apostolique de l'Eglise, et si — chacun pour sa part — nous ne remettons nullement en cause notre ministère actuel, souvent nous souffrons du peu d'efficacité apparente de notre action auprès de ceux que Dieu nous a confiés.



Et ici nous ne sommes plus directement peut-être dans la ligne des problèmes si importants de la transmissibilité du ministère et de la succession de l'office apostolique. Nous sommes au cœur de l'angoisse du berger authentique, soucieux de ses brebis, de leur nourriture et de leur croissance, de leur sauvegarde et de leur progression. Voici que dans les actes quotidiens de la réception des sacrements, de l'audition de la parole, de la prière nous sommes constitués les premiers responsables de la conformité de la foi et du comportement des fidèles à l'enseignement et à la doctrine des apôtres. Et à l'égard de tous ceux — géographiquement tout proches — qui se situent eux-mêmes loin de l'Eglise, militants marxistes, intellectuels séduits par un existentialisme athée, petites gens dévouées au matérialisme du milieu, c'est le frémissement de tout pasteur digne de ce nom qui entend retentir au plus profond de lui-même la notation évangélique selon laquelle le Bon Pasteur fut ému de compassion à la vue des foules car les gens étaient las et prostrés comme des brebis qui n'ont pas de berger.

C'est bien dans le souvenir constant de cette préoccupation pastorale profonde que nous voulons avancer nos études et nos travaux. Car nous savons tous que le Christ dans la communion du Père a donné le Saint-Esprit à l'Eglise pour que celle-ci, son épouse, sa servante, manifeste au monde l'amour surnaturel et sauveur.

Ainsi, nous pencher sur les problèmes théologiques du ministère ecclésial et des ministères dans l'Eglise, c'est raviver dans notre cœur le souci du renouveau de la foi des fidèles et la conscience de l'urgence de la mission auprès de ceux qui pensent avoir perdu ou tué en eux l'image du Dieu Vivant. C'est d'ailleurs une très grande grâce que notre Seigneur veuille nous faire partager son souci apostolique et nous associer à son œuvre.
Aussi bien, quelles que soient nos options théologiques quant à l'apostolat des origines et à celui d'aujourd'hui et à leur mode de relation, nous savons que la seule puissance capable de nous situer dans le chemin ouvert par les apôtres c'est la miséricorde du Christ à l'égard du ministère pastoral que nous assumons. Et le signe donné au monde et aux anges ce sera le rayonnement de la présence du Christ dans l'humilité et les combats d'un ministère en communion avec le ministère total de l'Eglise ; combat et service dont la fin est la communication de l'amour du Père par la présence du Fils et dans la puissance du Saint-Esprit.

Ainsi l'essentiel pour nous c'est que le Christ soit présent à notre ministère ecclésial. Alors ce dernier sera vraiment pastoral et missionnaire. Et voici que nous sommes conduits à la prière pour que le Christ vivifie quotidiennement notre ministère afin qu'il soit en vérité le signe de la miséricorde de Dieu. Voici que nous sommes appelés avant toute chose à implorer Notre Seigneur le Bon Pasteur pour qu'il renouvelle sans cesse en nous une ardente charité. La Doctrine des apôtres, leur mission leur combat n'allaient pas dans un autre sens que celui de communiquer à tout homme le Nom du Seigneur. Notre prière ce sera, avant toute chose, que le Seigneur Jésus-Christ nous fasse grandir dans son amour et situe notre ministère dans la ligne des apôtres, dans la communion de son Eglise.

PIERRE ETIENNE, *frère de Taizé.*

Le Nouveau Testament connait-il la transmission d'une fonction apostolique ?

I

Disons d'abord quelques mots de l'apostolat. On sait que le Nouveau Testament utilise le terme d'apôtre en quatre ou cinq sens différents. Mais pour en relever la signification à la fois la plus originale du point de vue historique, et la plus utile à notre réflexion présente, on peut dire que l'apôtre, dans les premières églises, fut le témoin autorisé de l'accomplissement du salut en Jésus-Christ « mort et ressuscité ». Cette institution correspondait à l'essence même du christianisme primitif qu'il faut tenir, dans son ensemble, pour la célébration (l'anamnèse), par un mouvement religieux bien défini, d'un événement reconnu comme absolument décisif et suffisant pour le salut des hommes.



Ce rappel de l'événement central du salut par l'apostolat n'alla pas sans heurts ni sans luttes jusqu'au sein du collège apostolique lui-même. Tel qu'il nous apparaît dans le Nouveau Testament, l'apostolat est affecté d'une note polémique constante : polémique contre la conception qui identifiait l'autorité centrale de l'apostolat avec son centre géographique ou historique : le siège et la « recommandation » jérusalémites ; polémique contre les tendances légalistes, gnostiques, ou illuministes qui toutes, mais de diverses manières, tendaient à situer l'événement du salut dans l'actualité de la vie personnelle ou ecclésiale au détriment de l'accomplissement historique et de l'unique incarnation.

Considéré sous cet angle, c'est-à-dire référé à ce que nous croyons être l'essence de la foi chrétienne selon le Nouveau Testament, l'apostolat ne fut pas porteur d'une mission *générale* dans les Eglises. Il n'eut pas à transmettre une autorité quelconque à ses successeurs, mais une autorité *relative* à l'œuvre historique du Christ et à son interprétation. Il fallait pourvoir, avant toutes choses, à la fidélité des Eglises dans une *anamnèse* cultuelle *et* éthique,

personnelle *et* communautaire. Toute transmission ou succession poursuivant d'autres fins devait être tenue, instinctivement, pour suspecte.

II

Au niveau des écrits pauliniens, peu de textes sont aussi éclairants à ce sujet que 1 Corinthiens 3. Sans entrer dans le détail de l'exégèse, présentons les remarques suivantes qui, croyons-nous, correspondent à la pensée constante et foncière du Nouveau Testament sur ces questions :

1. Quand l'apôtre rappelle ou affirme qu'il a posé à Corinthe le *fondement* ou la fondation (v. 10), il ne fait pas allusion à son autorité personnelle détachée de tout fonction *kérugmatique*, ni à un ensemble de règles disciplinaires qu'il aurait établies à Corinthe, ni à un collège de responsables qui tiendrait son autorité directement de la sienne. On voit au v. 11 que ce fondement est défini par ces seuls mots : le fondement — qui est (ὅς ἐστιν) Jésus-Christ. A quoi l'apôtre fait-il allusion exactement par cette expression ? A un Christ spirituel présent dans l'Eglise corinthienne depuis sa fondation par l'apôtre, et à qui il s'agirait de demeurer fidèle ? Très probablement pas. Paul se réfère plutôt, soit à son activité fondatrice générale, sans spécifier ce qui en reste à Corinthe, soit à un enseignement, peut-être déjà formulé en quelque *kérugma* stylisé et traditionnel, rappelant les grands faits du salut accompli en Jésus-Christ. A l'origine du développement ecclésial, il y a, non un homme considéré dans son autorité individuelle et transmissible, mais un homme en tant que premier prédicateur autorisé du Christ.

2. La pointe des v. 10 à 23 s'exprime dans le jeu des verbes au passé (*j'ai posé le fondement*), puis au présent (*si quelqu'un bâtit dessus*) et enfin au futur (*le jour la fera connaître*). Le sens est le suivant : la construction actuelle de l'Eglise, quelle qu'en soit l'exubérance spirituelle toute corinthienne, relève d'une double référence : au fondement déjà posé et au jugement dernier. Entre ce premier et ce dernier jour de l'Eglise, il s'agit de « prendre garde » (v. 10 ἕκαστος δὲ βλεπέτω!) à la manière dont on construit l'Eglise. Cette expression significative laisse entendre deux choses : que l'Eglise est équipée pour affronter l'épreuve du temps, mais qu'elle n'est pas absolument gardée de l'infidélité. La semonce de l'apôtre n'est pas tragique : il sait que le fondement inaliénable a été posé et que l'Eglise peut vivre ; c'est là sa confiance. L'Eglise peut être fidèle ; il n'est pas dit qu'elle le sera toujours.

3. En pensant à ceux qui lui ont *succédé* à Corinthe, l'apôtre dégage sa responsabilité : qu'ils assument le risque de la construction, maintenant ! Quant à l'apôtre, il a terminé sa tâche fondatrice. Il y a succession, mais non transmission de la même fonction. Il y a succession, mais dans le risque d'être infidèle au fondement.

III

Plus clairement que les grandes pauliniennes, les Pastorales et les Actes laissent entrevoir comment les Eglises assurèrent la continuité avec le *kérugma* apostolique primitif ou « dépôt ». L'organisation de la succession rappelle les procédés de la synagogue juive. La fidélité de l'anamnèse ecclésiale et personnelle (eucharistique à la base ; cultuelle, doctrinale, éthique en conséquence) fut le souci d'hommes désignés à cet effet. Ces auxiliaires ou délégués apostoliques, ces presbytres ou évêques furent le plus souvent, semble-t-il, nommés par les apôtres et institués ou ordonnés par l'imposition des mains. Au sens propre, il n'y a pas eu transmission de l'autorité apostolique mais institution, par l'apostolat et l'Eglise, d'un ministère nouveau : le presbytérat, au sein duquel devait se détacher très tôt l'épiscopat.

L'extrême variété des descriptions actuelles de ce processus de succession vient peut-être du fait qu'il n'est pas toujours examiné dans son essence. Comme phénomène liturgique et juridique, il fut sans doute fort divers selon les lieux et les temps. A la base cependant se reconnaît toujours la même préoccupation : que l'Eglise demeure une Eglise qui célèbre le Christ historique tel que les apôtres l'ont prêché. Cette ordination liturgico-juridique peut être distinguée soit du système rabbinique (car elle ne pourvoit pas uniquement à la transmission des enseignements des Pères), soit des « inspecteurs » esséniens (principalement chargés de faire respecter les règles communautaires), soit des « prophètes » hermétiques chargés de présider à l'événement toujours actuel de l'initiation gnostique.

IV

Au sens des Pastorales, le ministère des presbytres, des évêques ou de l'évêque est donc institué par l'apôtre (en fait ou en principe) et reçu du Seigneur dans l'imposition des mains. Mais, ni sa référence à l'autorité apostolique, ni son caractère charismatique ne lui confèrent ce qu'Irénée appellera « le charisme infaillible de la vérité » *.

Nous nous heurtons ici au caractère le plus déroutant de la pneumatologie néotestamentaire : l'Esprit, dans les écrits bibliques, ne divinise pas celui qu'il possède ; il le sanctifie, ce qui est tout autre chose. Les ministres sont mis à part dans l'Eglise par l'Esprit. On remarque cependant que ces presbytres, tout spirituels qu'ils soient, continuent de relever absolument de l'apôtre pour l'exercice de leur fonction. Le cas de Actes 20. 17-38, quelle qu'en soit la valeur documentaire, est caractéristique à cet égard : à ces évêques, que

***Adv. Haer.* IV, xxvi, 2 ; cf. Act. 14. 23 ; 20. 28 ; 2 Tim. 1. 14 ; 1 Tim. 6. 20 ; 4. 14 ; 2 Tim. 1. 16 ; 1 Tim. 3. 1-7 ; Tite 1. 7-9.

le Saint-Esprit a établi (ἔθετο) sur l'Eglise d'Ephèse, l'apôtre fait entendre des avertissements qui laissent clairement entrevoir, pour ces successeurs de l'apôtre, une éventualité très concrète d'infidélité. Comme dans 1 Corinthiens 3 retentit l'avertissement réaliste : « Prenez donc garde à vous-mêmes... προσέχετε ἑαυτοῖς » !

Dans ce dernier contexte, pas plus que dans les Pastorales, on ne peut faire une distinction, dans l'autorité apostolique, entre un élément doctrinal, fixé plus tard dans le Nouveau Testament, et un élément gouvernemental qui pourrait être transmis à des successeurs. Car c'est en gardant le dépôt doctrinal que le pasteur (presbytre ou évêque) « paît » le troupeau de Dieu. Les autorités doctrinales et gouvernementales coïncident.

V

Dans le mode de la succession pastorale, l'accent biblique porte sur l'autorité du Seigneur et du dépôt, plutôt que sur la personne de ceux qui confèrent l'autorité. Dans tous les cas, c'est le Seigneur qui la confère. Qu'Il le fasse par un acte cultuel de l'Eglise entière, du presbytérat ou de l'épiscopat paraît avoir moins préoccupé les premières Eglises que celles de notre temps. La source de l'autorité pastorale doit demeurer, à tous les échelons, le Seigneur dans son œuvre historique « rappelée » par le dépôt traditionnel, et ce même Seigneur agissant dans l'ordination ou imposition des mains.

L'idée biblique de transmission ou succession pastorale revêt donc, schématiquement parlant, trois stades différenciés, inégaux dans leurs significations propres et non interchangeables, bien qu'ils correspondent tous à une disposition du Seigneur de l'Eglise :

1. L'apôtre lui-même, dans le cas le mieux connu des communautés pauliniennes, transmet à l'Eglise ce qu'il a « reçu *du* Seigneur » (sans doute des premiers témoins *et* du Seigneur). Par là, il fonde et régit l'Eglise de tous les siècles.

2. Directement ou indirectement, l'apôtre confie au presbytérat puis à l'épiscopat le soin de paître l'Eglise en gardant le dépôt. C'est ainsi que l'Esprit établit les pasteurs.

3. Les presbytres entre eux ou l'Eglise dans son ensemble selon d'autres textes, désignent ceux qui seront chargés à leur tour de paître le troupeau en gardant le dépôt.

A ces trois stades, la transmission de l'autorité pastorale est à la fois charismatique (reçue dans l'imposition des mains) *et* instituée (régulièrement reconnue par l'ensemble des Eglises, on sait d'ailleurs au sein de quelles hésitations et controverses). Mais à ces trois stades, ni l'Esprit ou le Seigneur, ni la référence au dépôt apostolique, ni la reconnaissance ecclésiastique universelle, quand elle existe, ne confèrent au pasteur le privilège de l'infaillibilité. La succession charismatique et juridique est régulièrement pratiquée ;

l'Eglise est équipée pour demeurer fidèle à l'événement central du salut ; elle peut être fidèle ; mais il n'est pas dit qu'elle le sera toujours. Par exemple, il n'appartient ni aux anciens d'Ephèse, ni à Timothée ou Tite, ni à ceux qu'ils installent dans les Eglises de faire remarquer qu'ils ont reçu l'Esprit, ou qu'ils possèdent le dépôt primitif, pour s'arroger une autorité dernière. Ni la garantie biblique « protestante », ni la garantie charismatique « romaine » ne permettent à l'Eglise de se croire toujours fidèle. Certes, le témoignage du Christ « a été solidement établi en elle » (1 Cor. 1. 6), mais c'est sur la fidélité de DIEU, non sur la sienne propre, qu'elle doit apprendre à compter : « IL vous affermira jusqu'à la fin... » (v. 8) ; le texte ne dit pas : vous vous affermirez, ni : vous vous développerez jusqu'à la fin !

VI

Examinés à la lumière de ces données épistolaires, les textes majeurs des évangiles qui concernent notre question ne disent pas des choses essentiellement différentes*. Les textes des synoptiques, en particulier, lient l'autorité des apôtres (ou des disciples) à leur qualité de témoins du Règne inauguré par le Christ. Pas plus que dans les épîtres, leurs pouvoirs ne sont généraux, indépendants du *kérugma* primitif. Si l'Esprit leur est promis et donné, c'est pour qu'ils annoncent et confessent le nom de Jésus. C'est en tant que dépositaires du « mystère du règne » qu'ils auront à « lier et délier », quel que soit le sens de cette dernière expression. — Dans les textes johanniques plus nettement encore, on aperçoit une note à la fois anti-gnostique et anti-hiérarchique, contre toute tendance à fixer la révélation dans l'actualité et dans la hiérarchie ecclésiales, tendance que l'on voit fleurir dans l'essénisme. Contre ce faux actualisme, les écrits johanniques reviennent sans cesse sur le *vous* communautaire (l'ensemble des croyants, « des disciples ») et sur l'unicité de l'incarnation au service de laquelle l'Esprit « lui-même » est mobilisé.



Revenons à notre point de départ : le Nouveau Testament ne veut connaître d'actualité ecclésiale que référée au fait du Christ incarné. C'est au service de ce projet fondamental que le christianisme primitif a réinterprété les notions ambiantes de tradition et de succession. Il l'a fait, semble-t-il, dans une double direction : il a pris très au sérieux les pratiques, d'origine synagogale, de la transmission hiérarchique par l'imposition des mains ; d'autre part, il a « desabsolutisé » cette transmission hiérarchique en la plaçant sous le contrôle du dépôt apostolique qui sera bientôt fixé dans les Ecritures canoniques.

PIERRE BONNARD,
Professeur à la Faculté libre de théologie, Lausanne.

* Mat. 10. 40-42 ; 16. 13-20 ; 18. 15-20 ; Jn. 16. 12-15 ; 20. 19-23.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE :

E. LOHSE, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, Göttingen, 1949.

J.M. BARCLEY, *La signification de l'ordination*, in *Verbum Caro* 43, p. 226 ss. p. 226 ss.

H. CHIRAT, *L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique*, Paris 1949, p. 152 ss.

E. MOLLAND, *Le développement de l'idée de succession apostolique*, RHPR, 1954, 1.

J.-C. MARGOT, *L'épiscopat dans la structure institutionnelle de l'Eglise*, in *Verbum Caro* 49.

N. HALL, *Apostolic Succession*, in *Scot. Journ. of Theology*, 1958, 2.



La succession apostolique au niveau du premier siècle

PROBLEME HISTORIQUE

1. Les douze témoins du Christ

Et tout d'abord, qu'est-ce qu'un apôtre ?

« *Apostolos* » traduit le terme juif « *sheliaḥ* ».

C'était, dans le milieu judaïque, une institution juridique par laquelle quelqu'un devenait le chargé d'affaire, le fondé de pouvoir, le représentant d'une autre personne, le plénipotentiaire « envoyé » non pas seulement « au nom », mais très exactement « pour la personne » de celui qui l'envoyait. A tel point que les actes de l'envoyé engageaient indissolublement l'« envoyeur ».

C'était là une institution bien connue. Les textes qui la concernent ont été réunis par Strack-Billerbeck [1].

C'est ainsi qu'on retrouve jusqu'à neuf fois dans la Mishnah cet adage : « Le *sheliaḥ* d'un homme c'est comme si c'était lui-même ».

C'est précisément cette notion du *sheliaḥ* juif qui est reprise par le Nouveau Testament et traduite par *apostolos* et le verbe *apostello.*

C'est ainsi que l'Epître aux Hébreux applique au Christ lui-même le titre d'*Apostolos* : « Considérez l'*Apôtre* et Grand Prêtre, en qui nous faisons profession de croire, Jésus : il est fidèle à Celui qui l'a institué, comme Moïse le fut, sur toute sa maison... ».

Jésus lui-même au seuil de son ministère s'applique l'oracle d'Isaïe : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par l'onction. Il m'a envoyé (ἀπέσταλκέν με) porter la Bonne Nouvelle, etc... » (Luc 4. 18 ; cf. 4. 43). Il est celui que Dieu *envoie* pour inviter à son festin (Luc 14. 17) pour toucher les produits de sa vigne (Mc. 12. 1, 6 ; Luc 10. 10 ; Mat. 21. 33, 37).

[1] *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Mishnah*, vol. III, p. 2 et ss ; cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome 1955, N°s 1511, 1544, 1569, 1516, 1517, 1518, 1530, 883, 435.

Et Jésus s'applique à lui-même la notion du *sheliaḥ* que la Mishnah définit : « Le *sheliaḥ* d'un homme c'est comme si c'était lui-même », lorsqu'il dit : « Celui qui m'accueille, ce n'est pas moi qu'il accueille, mais Celui qui m'a envoyé » (Mc. 9. 37 ; Luc 9. 48 ; Mat. 10. 40). « Qui me rejette, rejette Celui qui m'a envoyé » (Luc 10. 16).

Bref, Jésus, en tant que Messie, est le *sheliaḥ* de Dieu.

Cette notion du *sheliaḥ* appliquée à Jésus, dans les synoptiques, au plan d'une messiologie, sera reprise par le 4[e] Evangile dans le cadre d'une théologie où Jésus apparaît comme le Fils unique envoyé par le Père. Cette perspective johannique transpose au plan des « missions trinitaires » la notion du *sheliaḥ* appliquée à Jésus. Mais c'est cette notion, malgré tout, du *sheliaḥ* qu'on retrouve dans les textes johanniques : « C'est lui (Dieu) qui nous a aimés et qui a *envoyé* son Fils comme victime... Nous attestons que le Père *a envoyé* son Fils comme Sauveur du monde » (1 Jn. 4. 9, 10, 14). « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui » (Jn. 3. 17). Il est « Celui que Dieu a envoyé et qui parle le langage de Dieu » (Jn. 3. 34). « Les œuvres que j'accomplis, dit Jésus, rendent témoignage que c'est le Père qui *m'a envoyé*. Et le Père qui m'a envoyé m'a lui-même rendu témoignage... » (Jn. 5. 36-38 ; cf. Jn. 6. 29-57 ; 7. 29 ; 8. 42 ; 10. 36 ; 11. 42 ; 17. 3-8, 25).

Comme Jésus a été envoyé par le Père pour être son fondé de pouvoir, son plénipotentiaire, son *sheliaḥ*, son *apostolos*, Jésus, à son tour, envoie des fondés de pouvoir.

Cela est très net dans le 4[e] Evangile : « Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde » (Jn. 17. 18). « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (Jn. 20. 21).

Ce sont ses *apostoloi* ou apôtres : « En ces jours-là, Jésus s'en alla dans la montagne pour prier, et il passa toute la nuit à prier Dieu. Puis, lorsqu'il fit jour, il appela ses disciples et en choisit douze auxquels il donna le nom d'*apostoloi* » — suit la liste des Douze — (Luc 6. 12-16).

Matthieu, après avoir dit : « Voici les noms des Douze *apostoloi* », et les avoir énumérés, ajoute : « Ce sont ces Douze que Jésus *envoya* (ἀπέστειλεν) munis d'instructions » (Mat. 10. 5).

Marc définit ainsi le rôle des Douze : « Il en institua (ἐποίησεν) douze pour en faire ses compagnons et les *envoyer* (ἵνα ἀποστέλλῃ) prêcher (κηρύσσειν) avec pouvoir d'expulser les démons » (Mc. 3. 13-19). Ce sont exactement les mêmes termes par lesquels l'évangéliste a décrit la mission de Jésus à cette époque.

Si les Douze sont rarement appelés *apôtres* dans les synoptiques (Jamais dans Mat. ou Mc., trois fois dans Luc), sauf en connexion avec leur mission au loin, la raison en est sans doute

qu'en présence de son envoyeur, le *sheliaḥ* n'a pas à exercer sa fonction, et n'a donc pas d'existence comme tel, virtuellement du moins, dans la notion juive. Mais la notion du *sheliaḥ* est indéniablement *présente*.

« Qui vous accueille m'accueille, dit Jésus aux Douze, et qui m'accueille accueille Celui qui m'a envoyé » (Mat. 10. 40). C'est l'écho de la sentence qu'on retrouve dans la Mishnah : « Le *sheliaḥ* de quelqu'un c'est comme si c'était lui-même ». De même lorsqu'on lit dans le 4e Evangile cette parole de Jésus : « En vérité, le serviteur n'est pas plus grand que le maître, ni l'*envoyé (apostolos)* plus grand que Celui qui l'envoie » (Jn. 13. 16-17).

Outre leur rôle *kérygmatique* et *exorcisateur* des esprits mauvais (Mc. 3. 13, 19 ; cf. Mc. 6. 5 et 30), *ils sont* institués *juges* sur le nouveau peuple d'Israël, dans une perspective eschatologique (Mat. 19. 28 ; Luc 22. 30). Jésus les instruit à part sur les secrets du Royaume (Mc. 4. 10-11), leur révèle le mystère de sa mort et de sa résurrection, de sa vie livrée pour la multitude (Mat. 20. 17-19 ; Mc. 10. 32 ; Luc 18. 31). C'est avec ces Douze qu'il inaugure, au dernier repas, le rite de la nouvelle Alliance (Mat. 16. 20 ss ; Mc. 14. 17 ss ; Luc 22. 14 ss).

Dans sa prière, au dernier soir, Jésus demande à son Père de les consacrer : «ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ» (Jn. 17. 19). Et il ajoute : « Je me consacre moi-même pour eux afin qu'ils soient eux aussi consacrés en vérité » (Jn. 17. 19).

« Il ne pense pas tant, écrit C. Spicq, à une purification ou à un perfectionnement moral, qu'à la séparation du monde profane, et plus encore à l'adaptation des Douze à leur office... tel Aaron et ses fils consacrés pour être prêtres au service de Yahwé : ἁγιάσεις αὐτοὺς ἵνα ἱερατεύωσίν μοι »[2].

C'est aux Onze demeurés fidèles que le Ressuscité apparaît au soir de Pâques (Luc 24. 33 et ss). « Et il leur ouvrit l'intelligence des Ecritures et leur dit : Ainsi est-il écrit que le Messie devait *souffrir* et *ressusciter* d'entre les morts, le troisième jour, et qu'en son nom le repentir en vue du pardon des péchés serait proclamé à toutes les nations, à commencer par Jérusalem. *C'est de cela que vous êtes témoins* » (Luc 24. 45-49). C'est à eux qu'il déclare : « Recevez l'Esprit saint, les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez » (Jn. 20. 22-23). C'est à eux qu'il dit encore : « *Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre* (par le fait de sa glorification). Allez donc. De toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. *Et moi, je vais être avec vous tous les jours* jusqu'à la consommation des siècles » (Mat. 28. 15-20).

[2] *Mélanges Goguel*, p. 261-262.

Il y a là bien plus qu'une promesse d'assistance permanente, mais l'assurance que les *sheliḥim* du Seigneur agissent non seulement en son nom mais « en sa personne ».

Ainsi qu'on l'a écrit : « Comme la propre mission de N. S. s'est développée à partir de prêcher et de guérir jusqu'à l'expiation pour les péchés du monde et l'effective inauguration du Royaume de Dieu, le mandat apostolique s'étend de manière correspondante à la rémission des péchés et à conduire les hommes dans le Royaume (Mat. 28. 20 ; Luc 24. 19 ; Jn. 20. 22). Quelques péchés qu'ils remettent ou qu'ils retiennent, ils sont remis ou retenus (Jn. 20. 23). L'action du *sheliaḥ* engage même son divin *mandant*, car Dieu s'est rendu dépendant lui-même par sa propre parole de promesse. La vue évangélique des apôtres et le sens de leur office est tout à fait clair. Ils sont *non* des fonctionnaires de la société chrétienne mais des envoyés de Dieu. Comme Jésus, « l'Apôtre et le Grand Prêtre de notre confession » (Hbr. 3. 1), est le *seliaḥ* ou *plénipotentiaire* de Dieu, ainsi après son ascension les Douze sont ses plénipotentiaires, ayant reçu pleins pouvoirs comme Lui par l'Esprit messianique pour remplir et continuer sa propre action messianique »[3].

La notion de *témoins* par laquelle nous avons vu Luc (en 24. 33 ss) résumer la fonction apostolique, se retrouve dans le livre des Actes.

« J'ai raconté dans mon premier livre tout ce que Jésus a fait et enseigné depuis le début jusqu'au jour ou après avoir, par l'Esprit saint, donné ses instructions aux Apôtres qu'il s'était choisis, il fut enlevé au ciel. Et c'est encore à eux que par de nombreuses preuves il se montra vivant après sa passion, leur apparaissant pendant quarante jours et leur parlant du Royaume de Dieu » (Act. 1 ; 3). Et Jésus de leur dire :

« Avec le Saint-Esprit qui descendra sur vous, vous recevrez de la force, *et vous serez mes témoins* à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » (Act. 1. 8).

De fait, dans le livre des Actes, ils font essentiellement figure de *témoins* du Christ Jésus.

Témoins de sa résurrection d'abord. C'est là leur rôle essentiel. Ils le proclament hautement :

[3] G. Dix, « The Ministry in the early Church », in K. E. Kirk, *The Apostolic Ministry*, London 1947, p. 230.

« Enfants d'Israël, écoutez ces paroles : Jésus de Nazareth, cet homme que Dieu a approuvé devant vous par les miracles, les prodiges et les signes qu'il a opérés par lui au milieu de vous, comme vous le savez vous-mêmes, cet homme que, selon le dessein immuable et la prescience de Dieu, vous avez livré, attaché à la croix par la main des impies et mis à mort, *Dieu l'a ressuscité*... Oui, cet homme, Jésus, Dieu l'a ressuscité, et *tous nous sommes ses témoins* » (Act. 2. 22-24 ; 32).

« Pour nous, nous ne pouvons pas ne pas dire *ce que nous avons vu et entendu* » (Act. 4. 20).

« Le Dieu de nos pères *a ressuscité Jésus* que vous avez fait mourir en le pendant au bois. Dieu l'a élevé par sa droite Initiateur et Sauveur pour donner à Israël la repentance et le pardon des péchés. *Et nous sommes témoins de ces choses* et le Saint-Esprit, que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent, *en est témoin avec nous* » (Act. 5. 30-32). Ce témoignage de l'Esprit dont il est question, c'est le don du miracle qui est communiqué aux Apôtres, au titre de témoins de la résurrection du Christ, comme signature divine à leur affirmation.

« Dieu l'a ressuscité, proclame Pierre, et Il a permis qu'il se montrât non pas à tout le peuple, mais *aux témoins* choisis à l'avance par Dieu, à nous qui avons mangé et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts » (Act. 10. 40-41).



Paul le confirmera : « Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, et pendant de nombreux jours il est apparu à ceux qui étaient montés avec lui de Galilée à Jérusalem, ceux-là mêmes qui sont maintenant ses témoins auprès du peuple » (Act. 13. 31).

D'être les témoins de la résurrection, « ceux qui ont mangé et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts » (Act. 10. 40-41 ; cf. Luc 24. 41-43), ceux à qui le Ressuscité a délégué ses pouvoirs messianiques épanouis en plénitude par la résurrection (Mat. 28. 18 ; cf. Luc 24. 44-47 ; Jn. 20. 13-26), c'est *la grâce propre aux Douze,* leur rôle essentiel et irremplaçable qui les constitue garants de la foi des fidèles et fait que la foi de l'Eglise est essentiellement apostolique. Paul le rappellera aux Corinthiens troublés par le doute, comme un des articles de base de la catéchèse primitive, que « le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures et qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité le troisième jour, conformément aux Ecritures, qu'il est apparu à Céphas, *et* aux Douze[4]. *Ensuite*[5], il est apparu à plus de

[4] Dans le sommaire de l'épître l'adverbe εἶτα (v. 5b) paraît certes substitué à la conjonction καί. Cf. J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique,* Paris 1943.

[5] Cette mention, dès le v. 6, du groupe indéterminé des 500, « montre qu'il fut aux yeux de Paul, le premier des témoins non apostoliques » (J. SCHMITT, *op. cit.*, p. 138-139).

500 frères, en une seule fois (et la plupart d'entre eux sont encore en vie, si quelques-uns sont morts). Ensuite, il est apparu à Jacques, ensuite à tous les *apôtres* (nous aurons à revenir sur le sens de ce terme ici). En tout dernier lieu, il m'est apparu à moi aussi, comme à l'avorton. Car je suis le moindre des apôtres ; je ne mérite pas le nom d'apôtre » (1 Cor. 15. 3-7).

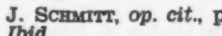
Là, les Douze apparaissent comme « les seuls témoins qualifiés de l'événement pascal »[6] parce qu'ils ont été les familiers du Christ avant sa mort, choisis comme tels pour devenir *les témoins de sa résurrection.* Les Douze sont, en effet, *témoins du Christ,* témoins *de sa vie,* de *sa doctrine,* ceux qui ont été avec lui dans son intimité depuis le commencement (Act. 1. 21-22). Et c'est ce qui fait la valeur fondamentale de leur témoignage sur la résurrection, témoignage auprès duquel celui des autres n'est qu'un « confirmatur »[7]. C'est qu'en effet, « c'est a nous, les témoins de tout ce qu'il a fait dans le pays des Juifs et à Jérusalem, que le Ressuscité s'est montré comme à des témoins choisis d'avance (Act. 10. 39-41). Et Paul le reconnaît : « Le Christ est apparu durant de nombreux jours à ceux qui étaient montés avec lui de Galilée à Jérusalem et qui sont maintenant ses témoins auprès du peuple » (Act. 13. 31). Aussi, est-ce sur eux que la communauté porte ses regards pour apprendre à vivre à la manière du Christ : c'est eux qu'elle écoute raconter leurs souvenirs, redire les enseignements du Maître.

Ils sont « ceux qui furent, dès le début, les témoins oculaires (*autoptoi*) et ministres de la Parole » (Luc 1. 2 ; cf. Act. 10. 39-41). La première Epître de Jean y insistera avec véhémence :

« C'est ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché du Verbe de vie — car la vie a été manifestée et nous l'avons vue et nous sommes ses témoins... C'est ce que nous avons vu et entendu que nous vous annonçons » (1 Jn. 1. 1-3).

Qu'on se rappelle la vigilance de Paul à distinguer dans ses exhortations ce qui vient du Seigneur et ce qui vient de lui : « Quant aux personnes mariées, voici ce que j'ordonne, non pas moi mais le Seigneur... Quant aux autres, c'est moi qui leur dit, non le Seigneur... Pour ce qui est des vierges, je n'ai pas d'ordre du Seigneur » (1 Cor. 7. 10-12, 25).

Témoins du Christ, ses plénipotentiaires au titre de *sheliḥim,* ils sont par là même non seulement le fondement de la foi de


6 J. Schmitt, *op. cit.*, p. 143.
7 *Ibid.*

l'Eglise, mais le centre de la communauté qui, en se groupant autour d'eux, cherche sur leurs lèvres la parole du Maître et dans leur présence l'écho de sa vie ici-bas.

Ils sont « les amis de l'Epoux ». Il fut un temps où l'Epoux était avec eux ». Les jours sont venus « où l'Epoux leur a été enlevé » (Mat. 9. 15 ; cf. Mat. 2. 19 ; Luc 5. 34-35). Mais c'est « ce qui leur fut dit alors dans les ténèbres qu'ils disent maintenant au grand jour ; c'est ce qui leur fut dit à l'oreille qu'ils publient sur les toits », ainsi que le Seigneur leur en a donné mission (Mat. 10. 27).

Evidemment, c'est là pour les Onze une grâce propre, un rôle unique et irremplaçable, un privilège personnel et de soi *intransmissible*. Mais, comme l'a écrit justement O. Cullmann, « au fait d'avoir vu doit toujours s'ajouter la désignation d'une charge ». — Nous le savons par Paul (Gal. 5. 16) [8]. Les Onze eux-mêmes reçoivent du Ressuscité une telle charge (Mat. 28. 19), Pierre aussi de son côté (Jn. 21. 16 ss) [9].

Or, si le fait d'« avoir vu » le Seigneur, d'être son témoin, est de soi intransmissible, la *charge apostolique* qui accompagne ce fait n'est pas *de soi* intransmissible. Cette charge apostolique, les Douze l'ont-ils *de fait* transmise ? En d'autres termes, ont-ils institué une succession à leur *charge* apostolique ?



Tel est le problème. Et c'est à ce problème que nous allons essayer de répondre sur textes.

2. L'extension du collège apostolique des Douze

Plus qu'une succession apostolique, ce qui apparaît dans les textes du Nouveau Testament, c'est d'abord et essentiellement une *extension* du primitif collège apostolique des Douze.

1. *Matthias.*

C'est d'abord l'adjonction à ce collège d'un remplaçant à Judas qui, après avoir trahi, a fait défection.

Il faut souligner avec J. Schmitt [10] l'archaïsme du texte sur l'élection de Matthias (Act. 1. 15-26). Abstraction faite de la mort de Judas insérée dans la trame du texte, et des versets 21-22 indiquant les conditions requises du candidat à la succession de Judas (à quoi il faut ajouter la clause du verset 25 : τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς — καὶ ἀποστολῆς n'étant qu'une clause rédaction-

[8] « Qand celui qui dès le sein maternel m'a mis à part et appelé par sa grâce daigna révéler en moi son Fils *pour que je l'annonce parmi les nations* ».
[9] O. Cullmann, *Saint Pierre*, p. 194.
[10] « Sacerdoce juif et hiérarchie », in *Rev. Sc. Rel.*, 1955, p. 257-258.

nelle corrigeant διακονίας), l'élection de Matthias présente, ainsi qu'on l'a montré [11] des parentés surprenantes avec les écrits de Qumrân, en particulier lorsqu'on lit : ὅτι κατηριθμημένος ἦν ἐν ἡμῖν καὶ ἔλαχεν τόν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης... τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος... τόν τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς (Act. 1. 17-20, 25).

Τόν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης (v. 17) et τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης (v. 25) sont des traductions du terme *'abodah*, désignation technique du serviteur communautaire à Qumrân [12] et de l'expression *gôral* au sens complexe de « rang » et de « part » [13], cf. la notation du verset 25 à propos de Judas « qui délaissa son rang *(gôral)* d'apôtre pour aller *eis ton topon idion* : dans son *gôral* (parti) propre », où l'on trouve un écho de la « malédiction » promise à Qumrân à qui entre dans l'Alliance « sans conversion » [14].

Le terme *épiskopè* (v. 20) répond, lui, à l'expression *pequdah* qui désigne à Qumrân la fonction (sacerdotale par principe du *Paqid* (Inspecteur) [15] et du *Mebaqqer* (Intendant) [16]. La citation du Psaume 109. 8 : « qu'un autre reçoive son *épiskopè* » dont le caractère apparaît traditionnel, est commandée sans doute par ce terme *pequdah* — *épiskopè* et « semble bien avoir eu pour contexte primitif la désignation d'un hiératique important sinon d'un *paqid* même » [17].

De sorte que cette élection de Matthias serait une variante christianisée d'un vieux rituel judaïque d'élection à la fonction de *paqid* ou *mebaqqer*, rituel où l'on retrouve d'ailleurs les trois éléments typiques : Ecriture, *pesher* (commentaire), prière. A quoi il faut ajouter les expressions κατηριθμημένος (v. 17) et συγκαταψηφίζεσθαι (v. 26), traduction des verbes *yahad* et *hasab* signifiant à Qumrân l'appartenance à l'*Alliance* [18], ainsi que ὀνόματα (v. 15), μισθός ἀδικίας (v. 18), ἔστησαν (v. 23), καρδιογνώστος (v. 24), κλήρους διδόνα (v. 26) [19].

Bien plus ! le nombre des « frères » au début (v. 15) est « d'environ cent vingt » *(hôsei hekaton eikosi)*. C'est l'effectif minimum de l'Assemblée eschatologique pour qu'elle soit conforme à l'Assemblée de l'Exode. Ce qui fait, Milik l'a noté [20], un apôtre par dizaine ou *'asarah*, en attendant les douze fois douze « mil-

[11] Cf. J. SCHMITT, *art. cit.*
[12] *IQS* 3. 26 ; *CDC* 20. 21 ; *IQSa* 1. 13 ; cf. F. JOSEPHE, A. J. XVIII, 1-5.
[13] *IQS* 1. 10 ; 2. 20-23 ; 6. 8, 10, 22 ; 8. 2, 19 ; 13. 12 ; 19. 12; 19. 14 ; 20. 2 ; *CDC* 13. 12 ; 20. 4.
[14] *IQS* 2. 11-18 ; 2. 25 ; 3. 1 ; 7. 22-25 ; *CDC* 19. 33 - 20. 17 ; cf. PSEUDO PHILON, *Liber Antiquitatum Biblicarum*, XXV, 3.
[15] Cf. *IQS* 6. 14, 21 ; cf. *CDC* 14. 3, 6, 7.
[16] Cf. *IQS* 6. 12, 20 ; cf. *CDC* 13. 7 à 14. 6-12.
[17] J. SCHMITT, *loc. cit.*, p. 224-225.
[18] *IQS* 3. 1 ; 5. 11-18.
[19] En raison du contexte, ces termes rappellent *IQS* 6. 15, 16, 18, 22 et *CDC* 2. 11, 13 ; 14. 20 ; 15. 11 ; cf. PSEUDO PHILON, *op. cit.*, XXV, 2.
[20] *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris 1957, p. 65.

l'Eglise, mais le centre de la communauté qui, en se groupant autour d'eux, cherche sur leurs lèvres la parole du Maître et dans leur présence l'écho de sa vie ici-bas.

Ils sont « les amis de l'Epoux ». Il fut un temps où l'Epoux était avec eux ». Les jours sont venus « où l'Epoux leur a été enlevé » (Mat. 9. 15 ; cf. Mat. 2. 19 ; Luc 5. 34-35). Mais c'est « ce qui leur fut dit alors dans les ténèbres qu'ils disent maintenant au grand jour ; c'est ce qui leur fut dit à l'oreille qu'ils publient sur les toits », ainsi que le Seigneur leur en a donné mission (Mat. 10. 27).

Evidemment, c'est là pour les Onze une grâce propre, un rôle unique et irremplaçable, un privilège personnel et de soi *intransmissible*. Mais, comme l'a écrit justement O. Cullmann, « au fait d'avoir vu doit toujours s'ajouter la désignation d'une charge ». — Nous le savons par Paul (Gal. 5. 16) [8]. Les Onze eux-mêmes reçoivent du Ressuscité une telle charge (Mat. 28. 19), Pierre aussi de son côté (Jn. 21. 16 ss) [9].

Or, si le fait d'« avoir vu » le Seigneur, d'être son témoin, est de soi intransmissible, la *charge apostolique* qui accompagne ce fait n'est pas *de soi* intransmissible. Cette charge apostolique, les Douze l'ont-ils *de fait* transmise ? En d'autres termes, ont-ils institué une succession à leur *charge* apostolique ?



Tel est le problème. Et c'est à ce problème que nous allons essayer de répondre sur textes.

2. L'extension du collège apostolique des Douze

Plus qu'une succession apostolique, ce qui apparaît dans les textes du Nouveau Testament, c'est d'abord et essentiellement une *extension* du primitif collège apostolique des Douze.

1. *Matthias.*

C'est d'abord l'adjonction à ce collège d'un remplaçant à Judas qui, après avoir trahi, a fait défection.

Il faut souligner avec J. Schmitt [10] l'archaïsme du texte sur l'élection de Matthias (Act. 1. 15-26). Abstraction faite de la mort de Judas insérée dans la trame du texte, et des versets 21-22 indiquant les conditions requises du candidat à la succession de Judas (à quoi il faut ajouter la clause du verset 25 : τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς — καὶ ἀποστολῆς n'étant qu'une clause rédaction-

[8] « Qand celui qui dès le sein maternel m'a mis à part et appelé par sa grâce daigna révéler en moi son Fils *pour que je l'annonce parmi les nations* ».
[9] O. Cullmann, *Saint Pierre*, p. 194.
[10] « Sacerdoce juif et hiérarchie », in *Rev. Sc. Rel.*, 1955, p. 257-258.

nelle corrigeant διακονίας), l'élection de Matthias présente, ainsi qu'on l'a montré [11] des parentés surprenantes avec les écrits de Qumrân, en particulier lorsqu'on lit : ὅτι κατηριθμημένος ἦν ἐν ἡμῖν καὶ ἔλαχεν τόν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης... τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος... τόν τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς (Act. 1. 17-20, 25).

Τόν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης (v. 17) et τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης (v. 25) sont des traductions du terme *'abodah*, désignation technique du serviteur communautaire à Qumrân [12] et de l'expression *gôral* au sens complexe de « rang » et de « part » [13], cf. la notation du verset 25 à propos de Judas « qui délaissa son rang *(gôral)* d'apôtre pour aller *eis ton topon idion* : dans son *gôral* (parti) propre », où l'on trouve un écho de la « malédiction » promise à Qumrân à qui entre dans l'Alliance « sans conversion » [14].

Le terme *épiskopè* (v. 20) répond, lui, à l'expression *pequdah* qui désigne à Qumrân la fonction (sacerdotale par principe du *Paqid* (Inspecteur) [15] et du *Mebaqqer* (Intendant) [16]. La citation du Psaume 109. 8 : « qu'un autre reçoive son *épiskopè* » dont le caractère apparaît traditionnel, est commandée sans doute par ce terme *pequdah* — *épiskopè* et « semble bien avoir eu pour contexte primitif la désignation d'un hiératique important sinon d'un *paqid* même » [17].

De sorte que cette élection de Matthias serait une variante christianisée d'un vieux rituel judaïque d'élection à la fonction de *paqid* ou *mebaqqer*, rituel où l'on retrouve d'ailleurs les trois éléments typiques : Ecriture, *pesher* (commentaire), prière. A quoi il faut ajouter les expressions κατηριθμημένος (v. 17) et συγκαταψηφίζεσθαι (v. 26), traduction des verbes *yahad* et *hasab* signifiant à Qumrân l'appartenance à l'*Alliance* [18], ainsi que ὀνόματα (v. 15), μισθός ἀδικίας (v. 18), ἔστησαν (v. 23), καρδιογνώστος (v. 24), κλήρους διδόνα (v. 26) [19].

Bien plus ! le nombre des « frères » au début (v. 15) est « d'environ cent vingt » *(hôsei hekaton eikosi)*. C'est l'effectif minimum de l'Assemblée eschatologique pour qu'elle soit conforme à l'Assemblée de l'Exode. Ce qui fait, Milik l'a noté [20], un apôtre par dizaine ou *'asarah*, en attendant les douze fois douze « mil-

[11] Cf. J. Schmitt, *art. cit.*
[12] *IQS* 3. 26 ; *CDC* 20. 21 ; *IQSa* 1. 13 ; cf. F. Josephe, A. J. XVIII, 1-5.
[13] *IQS* 1. 10 ; 2. 20-23 ; 6. 8, 10, 22 ; 8. 2, 19 ; 13. 12 ; 19. 12; 19. 14 ; 20. 2 ; *CDC* 13. 12 ; 20. 4.
[14] *IQS* 2. 11-18 ; 2. 25 ; 3. 1 ; 7. 22-25 ; *CDC* 19. 33 - 20. 17 ; cf. Pseudo Philon, *Liber Antiquitatum Biblicarum*, XXV, 3.
[15] Cf. *IQS* 6. 14, 21 ; cf. *CDC* 14. 3, 6, 7.
[16] Cf. *IQS* 6. 12, 20 ; cf. *CDC* 13. 7 à 14. 6-12.
[17] J. Schmitt, *loc. cit.*, p. 224-225.
[18] *IQS* 3. 1 ; 5. 11-18.
[19] En raison du contexte, ces termes rappellent *IQS* 6. 15, 16, 18, 22 et *CDC* 2. 11, 13 ; 14. 20 ; 15. 11 ; cf. Pseudo Philon, *op. cit.*, XXV, 2.
[20] *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris 1957, p. 65.

liers » de l'*Apocalypse* constituant les cent quarante quatre milliers de l'Israël eschatologique (Apoc. 7. 24). Or, on lit dans le Document de Damas : « Voici la règle constitutive des camps, d'après laquelle ils devront se conduire durant la période de l'impiété jusqu'à l'avènement du Messie d'Aaron et d'Israël, règle applicable à *dix hommes* au moins, aux milliers, aux centaines, aux cinquantaines et aux dizaines. Là où se trouvera une dizaine, qu'il n'y manque pas un prêtre versé dans le livre du *HHGW* ; tous s'attacheront à sa parole. »[21]

La fonction apostolique est ainsi comprise comme la fonction du *paqid* ou *mebaqqer* sacerdotal. Et l'adjonction de Matthias complète le collège des Douze en sorte que l'Israël eschatologique des cent-vingt ait à la tête de chacune de ses douze dizaines un représentant du Seigneur. Car l'*apostolè* chrétienne recouvre et supplante le *pequdah* — *épiskopè* des sectes juives. Mais, et ceci est à retenir — nous y reviendrons —, dans ces premiers temps archaïques de l'Eglise la perspective est strictement eschatologique. On attend le Royaume d'un moment à l'autre. Il s'agit donc simplement de *compléter* le collège apostolique au centre de l'Israël eschatologique.

Au fur et à mesure de l'extension en nombre et dans l'espace de cet Israël eschatologique, le collège apostolique pourra s'adjoindre au delà des Douze de nouveaux membres — nous allons le voir avec les épîtres pauliniennes —, mais c'est encore une *extension* de la charge apostolique, non une *succession*.

2. *Paul.*

Un deuxième cas d'adjonction au collège apostolique, c'est le cas de Saul de Tarse devenant « Paul, serviteur du Christ Jésus, choisi pour être *apôtre* et désigné pour l'Evangile de Dieu » (Rom. 1. 1).

Sa qualité d'*apôtre* lui fut contestée par certains. « Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je donc pas vu Jésus, notre Seigneur ? » proteste-t-il. « Si pour d'autres je ne suis pas *apôtre*, pour vous du moins je le suis ; car c'est vous qui, dans le Seigneur, êtes la preuve authentique de ma qualité d'*apôtre* », écrit-il aux Corinthiens (1 Cor. 9. 12 ; cf. 2 Cor. 11. 5 et 12. 11-12). Il se met sur le même plan que les Douze : « N'avons-nous pas le droit d'emmener avec nous une sœur, comme les autres *apôtres*, et les frères du Seigneur et Képhas ? » (1 Cor. 11. 1-2, 5). Car il semble bien qu'on les lui ait opposés, à lui le tard venu, « l'avorton, le dernier des *apôtres* qui ne mérite pas le nom d'apôtre, puisque j'ai persécuté l'Eglise de Dieu », ainsi qu'il le reconnaît lui-même (1 Cor. 15. 9).

[21] *CDC* 12. 22, 23 à 13. 1-3.

Il est vrai que son apostolicité est très différente de l'apostolat des Douze, comme l'a très bien mis en lumière J.-L. Leuba [22] : « L'apostolat des Douze a son origine première dans un acte de fondation, opéré par Jésus assez au début de son ministère de Galilée (Mc. 3. 13 ; Luc 6. 12-16)... Quand donc le Ressuscité conférera aux Douze l'apostolat définitif (Mat. 28. 18, 20 ; Jn. 20. 21-23), il ne fera pas surgir soudainement ces douze hommes hors de la masse de ses anciens disciples. Mais il confirmera une élection opérée antérieurement déjà... Ils reçoivent l'apostolat sur la base de leur élection passée. Et s'ils peuvent reconnaître le Ressuscité, c'est à cause de ce que Jésus leur a dit auparavant et de la communauté de vie dans laquelle ils ont vécu avec lui (cf. Luc 24. 6, 8, 39, 44 ; Jn. 20. 20 ; Act. 10. 41 ; Jn. 2. 22 ; 12. 16) » [23].

L'origine de l'apostolat de Paul, « elle est soudaine, immédiate, identique à sa rencontre avec le Ressuscité (Act. 9. 1-19 ; 22. 6-21 ; 26. 12-18 ; Gal. 1. 16) » [24]. Paul le reconnaît lui-même : « Quand Celui qui m'avait mis à part dès le sein de ma mère et appelé par sa grâce jugea bon de révéler son Fils en moi pour que je l'annonce parmi les nations, aussitôt, sans consulter qui que ce soit, sans monter à Jérusalem vers ceux qui avaient été apôtres avant moi, je partis pour l'Arabie » (Gal. 1. 15-17). Il n'a donc pas été institué apôtre par ceux qui l'étaient avant lui, mais directement par le Ressuscité lui apparaissant sur le chemin de Damas. « Paul, apôtre, non de par les hommes ni par intermédiaire d'hommes, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père qui l'a ressuscité des morts » (Gal. 1. 1 ; cf. 1 Cor. 1. 1 ; 2 Cor. 1. 1 ; Eph. 1. 1 ; 1 Tim. 1. 1 ; 2 Tim. 1 1 ; Tite 1. 1).

Autre différence caractéristique : « ... Les Douze n'ont pas reçu l'Esprit saint au moment de l'acte de fondation, (...) mais plus tard après l'Ascension (Luc 24. 49 ; Act. 1. 5, 8 ; 2. 1 ss)... Ils reçoivent ainsi leur apostolat graduellement. Ils sont d'abord institués, en tant que collège sacral des Douze, puis ils voient le Ressuscité, puis ils reçoivent l'Esprit.

» Dans le cas de Paul, il n'y a pas d'institution, et le Saint-Esprit lui est donné immédiatement après l'apparition du Ressuscité (Act. 9. 17) » [25]. Bien plus, « c'est parce que les Douze sont apôtres qu'ils ont reçu le Saint-Esprit. Mais c'est parce qu'il a reçu le Saint-Esprit que Paul est apôtre » [26]. De même, à propos des Douze, l'Esprit fait son œuvre grâce à eux ; à propos de Paul, « l'Esprit agit malgré lui, malgré son indignité et sa faiblesse (1 Cor. 9. 16 ; 15. 10 ; 2 Cor. 12. 8-10) » [27].

[22] J.L. Leuba, *L'institution et l'Evénement*, Neuchâtel-Paris, p. 47 ss.
[23] *Ibid.*, p. 51 ss.
[24] *Ibid.*, p. 53.
[25] *Ibid.*, p. 57.
[26] *Ibid.*, p. 57.
[27] *Ibid.*, p. 58.

Autre chose : « Le Nouveau Testament présente l'apostolat des Douze comme constituant le centre même du corps de l'Eglise... non pas la totalité de l'Eglise, mais la référence centrale de toute l'Eglise, de sa vie et de son témoignage... L'Eglise est un corps hiérarchique dans lequel les Douze, Pierre à leur tête, ont une place centrale et un pouvoir de gouvernement. Pierre et les Douze ne font donc pas seulement partie de l'Eglise : ils en constituent le fondement, la norme apostolique, l'axe autour duquel, à des distances diverses, gravitent les autres disciples du Christ. Il n'y a pas un moment où les Douze auraient été en dehors de l'Eglise. Avant la résurrection, ils en ont constitué le prototype ; après la résurrection, le centre. Il en va tout autrement de Paul. L'Eglise a exsisté avant lui et sans lui. Il y a eu un moment où il était en dehors de l'Eglise, où il la persécutait... (1 Cor. 15. 9 ; Gal. 1. 13 ; Phil. 3. 6). Puis il a vu le Ressuscité en dehors du temps et des lieux où il est apparu aux autres apôtres... Enfin il a été baptisé (Act. 9. 18 ; 22. 15 ; cf. Rom. 5. 2 ss) ce qui n'est pas dit des Douze, et pour cause : Paul devait entrer dans l'Eglise, les Douze y étaient, les Douze "l'étaient" dès l'origine » [28].

Cependant, les Douze ont *reconnu* l'apostolat de Paul (cf. Gal. 1. 18-20 ; Act. 9. 26-29). Ils ont reconnu « que l'apostolat de Paul, *né en dehors* de leur collège, était aussi destiné par Dieu à accomplir... la tâche qui était la leur » [29].

Paul, d'autre part, s'est uni aux Douze. Il a reconnu l'apostolat des Douze, il « n'a pas pensé pouvoir annoncer l'évangile du Ressuscité sans parler aussi de ceux qui avaient été, avant lui, les témoins de la résurrection... Paul ne s'est pas borné à reconnaître seulement l'apostolat des Douze comme un des points essentiels du contenu de son évangile. Il a tenu à travailler en communion avec eux... (Gal. 2. 1-10)... On mesure ici le respect de Paul pour l'œuvre du Ressuscité dans les Douze, respect qui (...) n'impliquait en aucune manière pour Paul le moindre doute sur l'œuvre du Ressuscité à son égard... Pour lui, les deux modes de l'œuvre de Dieu en Christ et dans l'apostolat étaient liés, devaient se confirmer mutuellement. La confirmation s'est produite... » [30].

Paul, d'autre part, a reconnu la tradition évangélique primitive. « Bien qu'il ait reçu son apostolat du seul Ressuscité en dehors des Douze, de l'Eglise, des temps et des lieux où Jésus était apparu vivant aux autres apôtres, Paul, le tard venu dans le cercle apostolique, n'a pas été un frère du libre esprit. Il a été bien plutôt l'homme de la tradition ecclésiastique. » [31] Il connaît et cite la tradition évangélique primitive (1 Cor. 9. 4 ; cf. Mat. 10. 10 ; Luc

[28] *Ibid.*, p. 51-60.
[29] *Ibid.*, p. 64.
[30] *Ibid.*, p. 71-74.
[31] *Ibid.*, p. 75-76.

10. 7). Il fait allusion à des paroles de Jésus (Act. 20. 35 ; 1 Thess. 4. 15). Il reconnaît avoir reçu la tradition : « J'ai reçu une tradition qui remonte au Seigneur et que je vous ai d'ailleurs transmise », dit-il à propos de la Cène ou à propos de la résurrection (1 Cor. 2. 23-29 ; 15. 1-3). « Si la foi des Corinthiens n'était fondée sur le *kérygma* traditionnel reçu et transmis par Paul, il s'avérerait qu'ils ont cru en vain. »[32] (1 Cor. 15. 1-2.)

« La confirmation mutuelle de son évangile et de la tradition primitive ne lui apparaissait pas comme une contradiction, mais comme une preuve de la vérité de sa prédication, comme de celle des Douze. ... il aurait cru et incité à croire en vain si son évangile n'était venu prendre appui sur le leur. »[33]

Bref, en reconnaissant l'apostolat de Paul, les Douze « reconnaissaient que l'apostolat de Paul était l'accomplissement du leur, et que l'union avec Paul leur était indispensable s'ils désiraient se montrer fidèles à leur propre apostolat. »[34] D'autre part, « Paul met les Douze en face des conséquences de l'évangile pour les païens, il leur montre l'actualité de ce qu'ils ne possédaient que comme une connaissance implicite, toute théorique encore. Ils les place en présence de l'acomplissement de leur propre évangile chez les païens »[35].

En un mot, par ce coup de force miraculeux du chemin de Damas, le Seigneur, dès les premiers temps de l'Eglise, oblige les Douze à admettre *une extension de leur collège apostolique* à la mesure d'un Israël eschatologique s'étendant non seulement aux douze tribus juives mais à toutes les nations. Certes, les *Douze* sont et demeurent *ses témoins privilégiés*, choisis, établis par lui pour être les fondements du témoignage et du kérygme. Mais, par le cas de Paul, il les place en présence de la nécessité de faire participer d'autres à leur charge de témoins, d'autres qui, comme Paul, n'ont pas vécu dans l'intimité de Jésus, bien plus, se sont convertis à Jésus après la fondation de l'Eglise, ont vécu en dehors de l'Eglise, puis sont venus à l'Eglise par le baptême.

Encore une fois, le miracle du chemin de Damas oblige les Douze à *une extension du collège apostolique*. Mais le cas de Paul n'est que le cas le plus typique. Déjà avant la conversion de Paul, semble-t-il, le Ressuscité avait fait comprendre la nécessité de cette extension du cercle apostolique.

Et c'est sans doute ce que signifie par ailleurs dans l'évangile selon saint Luc, la vocation des « *soixante-douze autres disciples* désignés par Jésus et envoyés deux par deux devant lui dans

[32] *Ibid.*, p. 78
[33] *Ibid.*, p. 78.
[34] *Ibid.*, p. 64.
[35] *Ibid.*, p. 72.

toutes les villes et localités où lui-même devait se rendre» (Luc 10. 1) et auxquels sont répétées en 10. 4, de façon presque identique, les recommandations faites d'abord aux Douze en 9. 3 ss.

3. *Les apôtres par entremise d'hommes.*

Le titre d'apôtre s'étend, de fait, peu à peu à d'autres qu'aux Douze et Paul, et dès avant la conversion de ce dernier. C'est ce qui ressort nettement du texte de 1 Cor. 15. 5-7 où Paul écrit :

« Il est apparu à Céphas et aux Douze.
Ensuite il est apparu à plus de 500 frères à la fois.
Ensuite il est apparu à Jacques,
puis à *tous les apôtres.* »

Il s'agit ici d'apôtres nettement distincts des Douze et dont Paul fait partie : « Et en tout dernier lieu, il m'est apparu à moi aussi, comme à l'avorton. Oui, je suis le moindre des *apôtres* : je ne mérite pas le nom d'*apôtre*, puisque j'ai persécuté l'Eglise de Dieu. C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis» (1 Cor. 15. 8-10).

Et les Actes des Apôtres également distinguent Paul et Barnabé (qualifiés d'apôtres, lors de leur mission en Galatie du sud : Act. 14. 14) des *Apôtres* proprement dits (c'est-à-dire des Douze) lorsque, de retour à Antioche ils montent à Jérusalem auprès des Douze : « Il fut décidé que Paul, Barnabé et quelques autres frères monteraient à Jérusalem auprès des Apôtres et des presbytres pour traiter cette question» (Act. 15. 2 ; cf. 4, 6, 22, 23 ; 16. 4).Et lorsque Paul écrit : « N'avons-nous pas le droit d'emmener avec nous une sœur comme *les autres apôtres* ? », il ajoute : « Serions-nous les seuls, Barnabé et moi, à être privés du droit de ne pas travailler ? » (1 Cor. 9. 5-6). Lorsqu'il parle, par ailleurs, des premiers apôtres du Seigneur, de Pierre et Jean, des Douze en un mot, il les appelle : « les colonnes» (Gal. 2. 9).



Cependant, ces apôtres secondaires — si l'on ose ainsi s'exprimer — constituent tout comme les Douze, avec eux, les fondements de l'Eglise : « Apôtres et prophètes sont les fondations sur lesquelles vous vous élevez, et la tête d'angle c'est le Christ lui-même», écrira Paul aux Ephésiens (2. 20). Car le « Mystère... a été révélé maintenant à ses *saints apôtres* et prophètes en l'Esprit, à savoir : que les nations sont admises à l'héritage, membres du même corps, bénéficiaires de la même promesse dans le Christ Jésus par l'évangile dont je suis devenu ministre par le don de la grâce de Dieu... » (Eph. 3. 5-6). Le terme d'apôtres, incluant Paul et d'autres, déborde le collège des Douze.

D'autre part, encore qu'une des conditions pour être reconnu *apôtre* semble bien, du moins à l'époque contemporaine des Epîtres aux Corinthiens, d'avoir vu le Ressuscité (« Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je pas vu Jésus notre Seigneur ? » écrit Paul — 1 Cor. 9. 1 — et encore : « Il est apparu à Céphas et aux Douze... puis à tous les apôtres... » — 1 Cor. 15. 7), il semble, cependant, qu'on puisse devenir apôtre, non seulement par intervention directe du Ressuscité mais par installation de la part de ceux qui sont déjà investis de cette fonction. Paul, en effet, se défend, semble-t-il, de l'être ainsi quand il s'intitule « apôtre de Jésus-Christ, *non de par les hommes, ni par l'intermédiaire d'un homme,* mais par Jésus-Christ et Dieu le Père » (Gal. 1. 1 ; cf. 1 Cor. 1. 1 ; 2 Cor. 1. 1 ; Eph. 1. 1 ; Col. 1. 1).

Avec l'extension de l'Eglise, d'autres, en dehors du collège initial des Douze, sont inclus dans le titre d'apôtres. En principe, ils avaient été consacrés par une spéciale apparition du Ressuscité qui les qualifiait pour être « témoins de ces choses », comme les Douze. Mais, comme le souligne G. Dix : « *souvent cela n'était plus requis des nouveaux apôtres* ».

Barnabé est un apôtre (Act. 14. 14). Silas est appelé un apôtre (1 Thess. 2. 6). Andronicus et Junias, des convertis, sont désignés comme « distingués parmi les apôtres » — c'est le seul sens possible contre Cornély et Zahn : « estimés par les apôtres » — (Rom. 16. 7). Sans compter ceux que Paul appelle ses « compagnons de travail » (2 Cor. 8. 23 ; Col. 4. 10 ss ; Phil. 2. 25).

On ne saurait trop insister sur le fait que Paul lui-même, s'il est apôtre des nations, de la même manière que Pierre est apôtre des circoncis (Gal. 2. 9), s'il revendique ce titre d'apôtre au début de presque toutes ses lettres et s'intitule « Apôtre de Jésus-Christ par la volonté de Dieu... apôtre non de par les hommes ni par l'intermédiaire d'hommes mais par Jésus - Christ » (Gal. 1. 1), « serviteur de Jésus-Christ, apôtre par son appel » (Rom. 1. 1), semble, par ailleurs, partager sa fonction apostolique avec d'autres qui lui sont associés *dans le même ministère,* tels Silas et Timothée. C'est, en effet, au nom de Paul, Silas et Timothée que sont adressées les deux lettres aux Thessaloniciens. C'est au nom de Paul et Timothée qu'est écrite la lettre aux Philippiens.

Ce que Paul revendique en propre, c'est moins la qualité d'*apôtre* que *la manière dont elle lui a été conférée* « non par l'intermédiaire d'homme mais par Jésus-Christ directement » (Gal. 1. 1). Autrement dit, il se défend d'être le délégué des Douze. *Il est apôtre au même titre qu'eux.* Il a été choisi pour sa fonction d'apôtre *non pas par eux,* mais *comme eux* par *le Christ* qui lui est apparu et l'a fait son instrument de choix (cf. Act. 9. 15).

Ce titre d'apôtre semble donc avoir été conféré, délégué, par les apôtres proprement dits que le Maître lui-même s'était choisis

toutes les villes et localités où lui-même devait se rendre» (Luc 10. 1) et auxquels sont répétées en 10. 4, de façon presque identique, les recommandations faites d'abord aux Douze en 9. 3 ss.

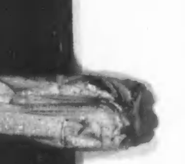
3. *Les apôtres par entremise d'hommes.*

Le titre d'apôtre s'étend, de fait, peu à peu à d'autres qu'aux Douze et Paul, et dès avant la conversion de ce dernier. C'est ce qui ressort nettement du texte de 1 Cor. 15. 5-7 où Paul écrit :

« Il est apparu à Céphas et aux Douze.
Ensuite il est apparu à plus de 500 frères à la fois.
Ensuite il est apparu à Jacques,
puis à *tous les apôtres.* »

Il s'agit ici d'apôtres nettement distincts des Douze et dont Paul fait partie : « Et en tout dernier lieu, il m'est apparu à moi aussi, comme à l'avorton. Oui, je suis le moindre des *apôtres* : je ne mérite pas le nom d'*apôtre*, puisque j'ai persécuté l'Eglise de Dieu. C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis» (1 Cor. 15. 8-10).

Et les Actes des Apôtres également distinguent Paul et Barnabé (qualifiés d'apôtres, lors de leur mission en Galatie du sud : Act. 14. 14) des *Apôtres* proprement dits (c'est-à-dire des Douze) lorsque, de retour à Antioche ils montent à Jérusalem auprès des Douze : « Il fut décidé que Paul, Barnabé et quelques autres frères monteraient à Jérusalem auprès des Apôtres et des presbytres pour traiter cette question» (Act. 15. 2 ; cf. 4, 6, 22, 23 ; 16. 4).Et lorsque Paul écrit : « N'avons-nous pas le droit d'emmener avec nous une sœur comme *les autres apôtres* ? », il ajoute : « Serions-nous les seuls, Barnabé et moi, à être privés du droit de ne pas travailler ? » (1 Cor. 9. 5-6). Lorsqu'il parle, par ailleurs, des premiers apôtres du Seigneur, de Pierre et Jean, des Douze en un mot, il les appelle : « les colonnes» (Gal. 2. 9).



Cependant, ces apôtres secondaires — si l'on ose ainsi s'exprimer — constituent tout comme les Douze, avec eux, les fondements de l'Eglise : « Apôtres et prophètes sont les fondations sur lesquelles vous vous élevez, et la tête d'angle c'est le Christ lui-même», écrira Paul aux Ephésiens (2. 20). Car le « Mystère... a été révélé maintenant à ses *saints apôtres* et prophètes en l'Esprit, à savoir : que les nations sont admises à l'héritage, membres du même corps, bénéficiaires de la même promesse dans le Christ Jésus par l'évangile dont je suis devenu ministre par le don de la grâce de Dieu... » (Eph. 3. 5-6). Le terme d'apôtres, incluant Paul et d'autres, déborde le collège des Douze.

D'autre part, encore qu'une des conditions pour être reconnu *apôtre* semble bien, du moins à l'époque contemporaine des Epîtres aux Corinthiens, d'avoir vu le Ressuscité (« Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je pas vu Jésus notre Seigneur ? » écrit Paul — 1 Cor. 9. 1 — et encore : « Il est apparu à Céphas et aux Douze... puis à tous les apôtres... » — 1 Cor. 15. 7), il semble, cependant, qu'on puisse devenir apôtre, non seulement par intervention directe du Ressuscité mais par installation de la part de ceux qui sont déjà investis de cette fonction. Paul, en effet, se défend, semble-t-il, de l'être ainsi quand il s'intitule « apôtre de Jésus-Christ, *non de par les hommes, ni par l'intermédiaire d'un homme,* mais par Jésus-Christ et Dieu le Père » (Gal. 1. 1 ; cf. 1 Cor. 1. 1 ; 2 Cor. 1. 1 ; Eph. 1. 1 ; Col. 1. 1).

Avec l'extension de l'Eglise, d'autres, en dehors du collège initial des Douze, sont inclus dans le titre d'apôtres. En principe, ils avaient été consacrés par une spéciale apparition du Ressuscité qui les qualifiait pour être « témoins de ces choses », comme les Douze. Mais, comme le souligne G. Dix : « *souvent cela n'était plus requis des nouveaux apôtres* ».

Barnabé est un apôtre (Act. 14. 14). Silas est appelé un apôtre (1 Thess. 2. 6). Andronicus et Junias, des convertis, sont désignés comme « distingués parmi les apôtres » — c'est le seul sens possible contre Cornély et Zahn : « estimés par les apôtres » — (Rom. 16. 7). Sans compter ceux que Paul appelle ses « compagnons de travail » (2 Cor. 8. 23 ; Col. 4. 10 ss ; Phil. 2. 25).

On ne saurait trop insister sur le fait que Paul lui-même, s'il est apôtre des nations, de la même manière que Pierre est apôtre des circoncis (Gal. 2. 9), s'il revendique ce titre d'apôtre au début de presque toutes ses lettres et s'intitule « Apôtre de Jésus-Christ par la volonté de Dieu... apôtre non de par les hommes ni par l'intermédiaire d'hommes mais par Jésus-Christ » (Gal. 1. 1), « serviteur de Jésus-Christ, apôtre par son appel » (Rom. 1. 1), semble, par ailleurs, partager sa fonction apostolique avec d'autres qui lui sont associés *dans le même ministère,* tels Silas et Timothée. C'est, en effet, au nom de Paul, Silas et Timothée que sont adressées les deux lettres aux Thessaloniciens. C'est au nom de Paul et Timothée qu'est écrite la lettre aux Philippiens.

Ce que Paul revendique en propre, c'est moins la qualité d'*apôtre* que *la manière dont elle lui a été conférée* « non par l'intermédiaire d'homme mais par Jésus-Christ directement » (Gal. 1. 1). Autrement dit, il se défend d'être le délégué des Douze. *Il est apôtre au même titre qu'eux.* Il a été choisi pour sa fonction d'apôtre *non pas par eux,* mais *comme eux* par *le Christ* qui lui est apparu et l'a fait son instrument de choix (cf. Act. 9. 15).

Ce titre d'apôtre semble donc avoir été conféré, délégué, par les apôtres proprement dits que le Maître lui-même s'était choisis

soit avant, soit après sa résurrection, *à d'autres qu'ils choisissent à leur tour*, ainsi qu'il semble bien ressortir du texte, en particulier, de la lettre aux Galates, où Paul revendique précisément le caractère direct de transmission de sa qualité d'apôtre, et non « par intermédiaire d'homme ». En outre, dans sa seconde Lettre aux Corinthiens, Paul fait allusion à des « apôtres du Christ » qu'imitent de « faux apôtres ». Ces « apôtres du Christ » sont très certainement à distinguer des Douze (cf. 2 Cor. 2. 13).

Il faut donc admettre, semble-t-il, que le nombre des apôtres a été un nombre large au même titre que celui des prophètes, des docteurs, des thaumaturges de la première génération chrétienne. Cela ressort de textes comme ceux-ci : « Il en est que Dieu a établis dans l'Eglise, premièrement comme apôtres, deuxièmement comme prophètes, troisièmement comme docteurs, etc... » (1 Cor. 12. 28) ; « Le Christ, des uns, a fait des apôtres, d'autres des prophètes, d'autres des évangélistes, d'autres des pasteurs et docteurs. » (Eph. 4. 2) ; « Apotres et prophètes sont les fondations sur lesquelles vous vous élevez, et la pierre d'angle c'est le Christ Jésus. » (Eph. 2. 20) ; « Ce mystère n'avait pas été communiqué aux hommes des temps passés comme il vient d'être révélé maintenant à ses saints : apôtres et prophètes dans l'Esprit... » (Eph. 3. 5).

Le rôle de l'apôtre, c'est, essentiellement, d'être le *ministre de l'Evangile* : « De cet Evangile, écrit Paul, je suis devenu le serviteur, par le don de la grâce de Dieu, que m'a départie son opération toute puissante. » (Eph. 3. 7) ; « Ne suis-je pas devenu ministre de l'Eglise, en vertu de la mission que Dieu m'a confiée envers vous, et qui est d'annoncer pleinement la Parole de Dieu ? » (Col. 1. 25).



L'apôtre est un « liturge de Jésus-Christ, hiérarque de l'Evangile. » (Rom. 15. 16.) Or ce rôle, Paul le partage avec certains au moins de ses collaborateurs, avec Silas et Timothée en particulier : « Dieu nous a jugés dignes de nous confier son Evangile » (1 Thess. 2. 4), écrit-il aux Thessaloniciens, en parlant non seulement de lui mais de « Timothée, notre frère et le ministre de Dieu dans la prédication de l'Evangile du Christ » (1 Thess. 3. 2). « Il s'est voué avec moi au service de l'Evangile », écrit-il aux Philippiens, à propos du même Timothée (Phil. 2. 22).

Ces collaborateurs qui partagent sans doute sa charge apostolique, Paul les envoie ici et là, dans les communautés, pour l'y remplacer temporairement, inspecter, organiser, redresser. Ainsi le voyons-nous dépêcher Timothée chez les Thessaloniciens, « avec mission de les affermir et de les encourager dans leur foi, pour que personne ne se laisse ébranler parmi les tribulations » (1 Thess. 3. 2).

C'est le même Timothée qu'il envoie aux Corinthiens, en leur recommandant de « veiller à ce qu'il se sente à l'aise au milieu d'eux ; car il travaille comme lui-même à l'œuvre du Seigneur » (1 Cor. 16. 10). Une autre fois, il leur envoie Tite, « qui est mon compagnon, dit-il, et mon collaborateur auprès de vous » (2 Cor. 8. 23). Aux fidèles de la communauté, qui n'est pas forcément celle des Ephésiens, il envoie Tychique, « mon frère bien-aimé, qui est un fidèle ministre du Seigneur, pour vous donner de mes nouvelles et consoler vos cœurs » (Eph. 6. 21). Chez les Colossiens, c'est Tychique également que nous voyons partir, « le frère bien-aimé, le fidèle ministre du Seigneur et mon compagnon au service de Dieu » (Col. 4. 7). Dans tous ces cas il s'agit de délégués de l'Apôtre, participants à son ministère. Ils sont ses collaborateurs, ses « coadjuteurs », dirions-nous ; mais leur rôle, dans la fondation des Eglises, s'estompe derrière la personnalité et la fonction de l'Apôtre proprement dit. Ils sont comme des prolongements de l'Apôtre, qu'ils suppléent au besoin. Ce sont, si l'on veut, des « apôtres auxiliaires ».

Ce titre d'apôtre est très envié alors. C'est, en effet, la plus haute fonction de la hiérarchie primitive. Aussi, ne sommes-nous pas surpris d'entendre Paul s'indigner contre les usurpateurs : « Ce que je fais, je continuerai à le faire, écrit-il à Corinthe, afin d'enlever tout prétexte à ceux qui en voudraient bien un, pour se faire reconnaître les mêmes titres de gloire que nous. *Ces gens-là sont de faux apôtres,* des ouvriers perfides, *qui se déguisent en apôtres du Christ.* Et rien d'étonnant à cela ; Satan se déguise bien, lui, en ange de lumière. Quoi d'extraordinaire, si ces ministres se déguisent en ministres de justice ? » (2 Cor. 11. 13).

Nous retrouvons l'écho de l'existence de pareils usurpateurs dans l'Apocalypse — « Tu as mis à l'épreuve, écrit l'auteur à l'ange d'Ephèse, ceux qui se disent apôtres, et tu les as trouvés menteurs » (Apoc. 2. 2) — et jusque dans la Didaché. Ainsi se trouve confirmée par cette mise en garde contre des intrigants, l'existence d'apôtres, au sens plus extensif du terme, participant à la fonction et à l'autorité des premiers apôtres du Seigneur. Certes, il faut le souligner, ces « apôtres » le sont dans un sens plus large que les apôtres proprement dits. Car, ainsi que nous l'avons dit en commençant, et c'est le lieu de le rappeler, il est une fonction de l'Apôtre proprement dit qui est *essentiellement intransmissible* : c'est d'avoir vu le Ressuscité et d'être *son Témoin direct.*

C'est là évidemment, disions-nous, un privilège qui ne peut se transmettre. « Mais, avons-nous ajouté citant O. Cullmann, au fait d'avoir vu doit toujours s'ajouter la désignation d'une charge. Nous le savons par Paul (Gal. 1. 16 [36]). Les Onze eux-mêmes reçoivent

[36] « Quand Celui qui dès le sein maternel m'a mis à part et appelé par sa grâce daigna révéler en moi son Fils *pour que je l'annonce parmi les Nations...* »

du Ressuscité une telle charge (Mat. 28. 19 [37]). Pierre aussi de son côté (Jn. 21. 16 ss [38]) » [39].

Or, si le fait d'« avoir vu » le Seigneur, d'être son Témoin, est de soi intransmissible, la *charge apostolique* qui accompagne ce fait n'est pas *de soi* intransmissible. C'est précisément cette charge que reçoivent les « apôtres par entremise d'homme ». Ils ne sont pas, ils ne peuvent être directement les Témoins du Ressuscité. Mais ils le sont cependant, dans un sens indirect, en ce sens qu'ils sont les collaborateurs des Témoins dans leur charge, qu'ils sont témoins des Témoins, gardent et transmettent le témoignage des *Apôtres-Témoins*, et sont avec eux les « ministres » ou « hiérarques » de l'évangile ». Que les Apôtres-Témoins viennent à disparaître, ces apôtres auxiliaires pourront continuer à exercer la charge apostolique.

3. Les Pastorales et l'Epitre de saint Clément de Rome

De fait, le rôle de ceux que nous avons appelés, faute de mieux, « apôtres auxiliaires », apparaît, au fur et à mesure qu'approche pour Paul le moment « de son départ et de sa libation » (2 Tim. 4. 6), avec plus de relief et d'importance. C'est ainsi que nous les voyons, dans les Epîtres Pastorales, fonder et organiser des communautés, agissant avec les pleins pouvoirs apostoliques, en tant que délégués du grand Apôtre.

Certes, pour les Pastorales se pose le problème de leur authenticité paulinienne. Sont-elles l'œuvre de l'Apôtre vieillissant, qui, sentant sa fin prochaine, serait hanté davantage par le souci de l'organisation définitive des communautés et aurait dicté ces lettres à un secrétaire différent dont la marque personnelle expliquerait les indéniables différences avec les épîtres antérieures [40] ? Ou bien sont-elles une œuvre postérieure à la mort de Paul, à lui attribuée plus ou moins fictivement pour couvrir de son autorité une organisation ecclésiastique d'époque post-apostolique ? Cela nous importe assez peu ici, car elles peuvent être difficilement beaucoup plus tardives que vers 90. Il appert qu'il y a une citation de Tite 3. 1 dans I *Clément* II. 7, et les Pastorales sont bien connues, en tous cas, et d'Ignace d'Antioche et de Polycarpe de Smyrne, vers 110-115.

[37] « Allez donc, dans toutes les Nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit ».
[38] « Pais mes agneaux... pais mes brebis... »
[39] O. Cullmann, *op. cit.*, p. 194.
[40] Cf. J. Jeremias, *Das Neue Testament Deutsch*, Göttingen 1953, p. 3 ss.

1. *L'Epître de Clément.*

Nous venons d'évoquer l'*Epître de Clément de Rome*. Il nous faut dès maintenant parler de cette épître, avant même des *Pastorales*. Nous allons voir pourquoi.

Quant à sa date, certains ont pensé naguère pouvoir la reculer vers la fin du règne de Trajan (98-117), voire sous le règne d'Hadrien. Cette date s'est avérée fausse, étant donné que l'épître de Clément est entre les mains de Polycarpe aux environs de l'an 110 ou peu après. La lettre de Polycarpe aux Philippiens est en effet farcie d'idées et d'expressions empruntées à l'Epître de Clément[41].

D'autres au contraire ont pensé à la fin du règne de Néron (entre 64 et 68). L'épître parle de « la soudaineté et de la succession ininterrompue d'événements malheureux » qui ont empêché l'Eglise de Rome de « tourner son attention vers les affaires qui font question » à Corinthe (I. 1). D'autre part, lorsqu'il évoque le martyre de Pierre et Paul et de la foule considérable des torturés par la persécution de Néron, l'auteur parle des « tout récents athlètes », des « généreux exemples de notre génération » (V. 1).

Mais leur témoignage peut être dit *tout récent* par comparaison avec celui de Caïn, Abel, Moïse, Aaron, David que l'auteur vient d'évoquer auparavant (IV). Par ailleurs, le martyre de Pierre et Paul apparaît déjà avec le recul des années. Certes, il y a encore des témoins vivants de la mort des apôtres, outre l'auteur de l'épître lui-même, mais celui-ci a déjà vu succéder d'autres « épiscopes » (XLIV. 2-3) à ceux qui ont été mis en charge par les apôtres (XLII. 4). Les messagers, porteurs de l'épître — Claudius Ephebus, Valerius Bito, Fortunatus (LXV. 1) — sont « des hommes fidèles et sages qui depuis leur jeunesse ont vécu jusqu'à la vieillesse sans mériter le blâme » (LXIII. 3). Ce qui suppose, à Rome, une communauté déjà relativement ancienne, comme est appelée celle de Corinthe (*archaia*, XLVII. 6), épithète qui pourrait difficilement s'appliquer à l'époque de Néron.

La façon dont l'auteur de l'épître caractérise les événements qui l'ont empêché d'écrire plus tôt (*sumphoras kai periptôseis* : ce dernier terme surtout qui évoque des « embarras ») dépeint bien la persécution de Domitien, moins sauvage et sadique mais plus tracassière que celle de Néron. Il y eut sous Domitien plus de sentences de confiscations des biens et de déportations que d'exécutions, vis-à-vis de ceux qui suivaient « les mœurs judaïques » et refusaient de payer l'impôt du didrachme.

[41] Cf. Lightfoot, *Ajostolic Fathers*, 1e partie, *Clément de Rome*, vol. I, p. 149-152. Funk, *Patres Apostolici*, 1901, t. I, p. XLI-XLIII.

Aussi, la date la plus communément admise est-elle soit la fin du règne de Domitien (95-96), soit plutôt le début du règne de Nerva (96-97) [42].

Ainsi qu'on l'a dit [43], l'auteur de I *Clément* « écrit environ une génération après les événements qu'il décrit (c'est-à-dire l'institution d'épiscopes par les apôtres), mais ces faits ont été de notoriété publique parmi les chrétiens quand ils se produisirent. Même si nous supposons que le « leader » des chrétiens romains vers 96 — pour employer un terme qui ne pose pas de questions — n'avait pas de souvenir personnel de ces événements (encore que d'après Tertullien [44], « l'Eglise de Rome montre que Clément [45] a été ordonné par Pierre », et que pour Irénée, qui nomme Clément au troisième rang de succession après Pierre, à la suite de Lin et Anaclet, ce Clément « avait vu les bienheureux apôtres et les avait approchés ; leur prédication résonnait encore à ses oreilles et il avait leur tradition sous les yeux » [46], en tous cas, il y avait certainement d'autres chrétiens vivants qui en avaient. A Corinthe il se peut qu'il y ait eu des presbytres encore en vie (bien que déposés) qui avaient été effectivement installés par les apôtres eux-mêmes ; sans doute il y en avait certains, installés durant la génération suivante (XLIV. 3). A Rome il y avait des hommes comme les trois messagers envoyés avec cette lettre, Claudius Ephebus, Valerius Bito et Fortunatus (LXV), « hommes pleins de foi et prudents qui se sont conduits parmi nous sans encourir de blâme *depuis la jeunesse jusqu'à la vieillesse,* qui seront aussi témoins entre vous et nous » (LXIII. 3). Ce n'est certainement pas forcer ce témoignage d'inférer qu'il décrit des hommes avec au moins toute une génération d'expérience chrétienne derrière eux, des hommes dont le souvenir personnel remontait à la période dont Clément parle. Quel que soit le contenu de ces affirmations, par conséquent, nous pouvons être certains que Clément n'invente pas purement une histoire apostolique à sa convenance.

Bref, quoique n'étant pas à proprement parler un écrit apostolique, l'Epître de Clément *doit,* au plan de la méthode historique, être considérée comme un écrit *de l'époque apostolique,* en tous

[42] Cf. Funk, *op. cit.*, p. XLI-XLII ; Lightfoot, I, p. 149, 152 ; H. Hemmer, *Clément de Rome*, p. XXVIII, XXX, etc...

[43] G. Dix. *op. cit.*, p.257.

[44] *De Praeser.*, XXXII, 2.

[45] Bien que l'épître de « l'Eglise de Dieu en séjour à Rome à l'Eglise de Dieu en séjour à Corinthe » se présente sans nom d'auteur, et malgré l'emploi tout au long de la lettre de la première personne du pluriel, cependant, sans une seule voix discordante, la tradition désigne clairement son rédacteur : Clément alors « épiscope » de l'Eglise de Rome. — Cf. *Mss. originaux* (l'Alexandrin en particulier), les versions latine et syriaque, Hegesippe (au dire d'Eusèbe, *H. E.*, *IV*, XXII, I) ; Denys de Corinthe (cf. *H. E.*, IV, XXII, I) ; Clément d'Alexandrie, *Strom.* I, 7-38 ; VI, 8-35 ; cf. IV, 17 (Remarquer le titre d'*apôtre* donné à Clément de Rome par son homonyme d'Alexandrie) ; Origène (*De Princip.*, II, 3-6 ; *Select. in Ezech.* VIII, 3) ; Eusèbe de Césarée, *H. E.*, III, XVI.

[46] *Adv. Haer.* III, III, 3.

cas comme un écrit qui, s'il n'appartient pas *à la collection néotestamentaire,* est contemporain de la formation de plus d'un écrit néotestamentaire. Autrement dit à l'époque où Clément écrit, ce qu'on pourrait appeler la période néotestamentaire n'est pas close. C'est l'époque approximative où l'*Apocalypse* prend sa forme définitive, l'époque de la fixation du 4e Evangile. La 2e Epître de Pierre ne date sans doute pas de très longtemps. La dernière forme de l'Evangile selon saint Matthieu n'est pas tellement éloignée, voire la dernière forme de Luc et des Actes des Apôtres. Si les *Pastorales* sont à dater aux environs des années 80-90, elles seraient à peu près contemporaines de l'Epître de Clément. Cette épître plonge par conséquent dans la même mentalité où s'enracinent ces écrits néotestamentaires. (Cette évidence serait à peine renforcée si l'on faisait remonter la composition de l'Epître de Clément à la fin du règne de Néron, entre 64 et 68.) C'est la même période d'organisation, d'adaptation aux circonstances, à la lumière des mêmes principes, période où lentement s'approfondissent les mêmes notions primitives ; où, peu à peu, les mêmes doctrines se précisent ; où, *sous le choc des événements,* ce qui était implicite, obscur, inexprimé, arrive à la claire conscience, s'explicite et s'exprime, se précise et se formule.

D'où l'importance, au plan historique, de la lettre de Clément, dont le témoignage s'imbrique dans le témoignage des écrits néotestamentaires.

On a trop tendance, pour faire *l'histoire* des premières générations chrétiennes, à tenir compte d'abord, *à part,* des écrits néotestamentaires, et de traiter ensuite des écrits de tradition, tels que l'Epître de Clément, en particulier, comme s'il s'agissait de deux époques *nettement séparées,* entre lesquelles les années formeraient une sorte de cloisonnement étanche.

En réalité, les deux sortes d'écrits ne forment deux sortes que parce que les uns ont reçu un brevet de canonicité que n'ont pas gardé certains autres écrits qui, comme l'*Epître de Clément,* la *Didachè,* le *Pasteur d'Hermas,* l'*Epître* dite de *Barnabé,* ont pourtant plus ou moins possédé ce brevet de canonicité dans certaines Eglises au IIe siècle, alors que des écrits néotestamentaires, comme l'Apocalypse ou la 2e Epître de Pierre, ne l'avaient pas encore partout au IIIe siècle. Ce brevet de canonicité qu'avaient alors ces écrits n'a pas été retenu, par la suite, dans les Eglises d'Occident en particulier, qui se sont pratiquement ralliées peu à peu au Canon des Ecritures tel qu'il s'était fixé dans l'Eglise de Rome. Mais certaines Eglises, telle l'Eglise copte très tôt coupée du reste de la chrétienté, ont gardé dans leur canon scripturaire des écrits comme l'Epître de Barnabé ou le Pasteur d'Hermas, voire certains écrits pseudépigraphiques juifs, comme le livre d'*Enoch,* que l'Epître canonique de Jude considérait certainement comme Ecriture sainte.

Il faut bien se rendre compte que c'est uniquement pour faire pièce aux hérésies gnostiques, qui exploitaient de manière hétérodoxe certains écrits, que chaque Eglise, ou du moins chaque groupe régional d'Eglises, a, sous le magistère de synodes *locaux* d'évêques, opéré un tri dans la primitive littérature chrétienne et retenu comme Ecriture « apostolique » — c'est-à-dire reflétant la doctrine apostolique authentique — tels ou tels écrits, et en a exclu tels ou tels autres, soit parce que ces Eglises ne les connaissaient pas, soit parce qu'ils étaient exploités là par certains pour soutenir des théories hétérodoxes [47].

C'est en particulier l'usage liturgique de certains écrits par certaines Eglises qui les a « canonisés ». Or, sous le pontificat de Soter (environ 166-175), Denys, évêque de Corinthe, « fait mention de la lettre de Clément aux Corinthiens, et il montre que depuis longtemps, d'après un antique usage, on en fait lecture à l'assemblée : « Aujourd'hui, écrit-il, nous avons célébré le saint jour du Dimanche, pendant lequel nous avons lu votre lettre ; nous continuerons de la lire toujours comme un avertissement, comme du reste la première que Clément nous a écrite (ὡς καὶ τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν) » [48].

Pour Irénée encore, à la fin du IIe siècle, l'Epître de Clément paraît bien avoir valeur d'écrit apostolique : « C'est du temps de ce Clément, écrit-il, que des divisions très graves se produisirent parmi les frères qui étaient à Corinthe, et l'Eglise qui est à Rome écrivit aux Corinthiens une lettre très compétente *(hikanôtatèn graphèn)* les conciliant dans la paix, *renouvelant leur foi et la tradition qu'elle avait reçue récemment des apôtres* » [49]. « Car Clément, dit en outre Irénée, tenait de fraîche date *(neôsti)* la tradition des apôtres. Car il avait vu les bienheureux apôtres et avait conversé avec eux ; il avait encore dans l'oreille la prédication des apôtres et leur tradition devant les yeux ; il n'était pas le seul, car beaucoup vivaient encore de son temps, qui avaient été instruits par les apôtres » [50].

Vers la même époque, Clément d'Alexandrie parle de « la lettre aux Corinthiens écrite par l'*apôtre* Clément : ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ ὁ ἀπόστολος Κλήμης » [51] ; et un peu plus tard Origène parlera de « *Clemens apostolorum discipulus* » [52]. Et Eusèbe, au début du IVe siècle, pourra écrire encore : « On possède une lettre de Clément, *reçue*, grande et admirable ! Il l'a rédigée de la part de l'Eglise des Romains pour l'Eglise des Corinthiens,

[47] C'est cette exploitation hétérodoxe qui fera si longtemps bouder l'Apocalypse comme écrit apostolique par certaines Eglises.
[48] EUSÈBE, *H. E.*, IV, 23, 11.
[49] *Adv. Haer.*, III, 3, 3.
[50] *Adv. Haer.* III, 3, 3, texte grec dans EUSÈBE, *H.E.*, V. 6.
[51] *Strom.*, IV, 17.
[52] *De Princip.*, II, 3, 6.

à la suite d'une sédition qui s'était alors produite à Corinthe. Nous avons appris qu'en un très grand nombre d'Eglises cette lettre a été lue publiquement dans les assemblées autrefois, et qu'elle l'est encore de nos jours »[53].

Si la lettre de Clément n'est pas devenue « canonique », c'est sans doute parce qu'à Rome, d'où elle était partie, on ne s'en servait pas, *évidemment*, dans la liturgie dominicale, et que c'est pratiquement l'usage romain qui s'est imposé peu à peu à la plupart des Eglises.

En tous cas, au point de vue historique qui veut être ici le nôtre, certains écrits devenus ou demeurés canoniques et qui ont pris place dans la collection néotestamentaire définitive et ceux qui, telle l'Epître de Clément, ne sont pas devenus ou restés canoniques, chevauchent historiquement dans une même période, à la fin du Ier siècle, quant à leur formation, leur parution, et donc quant à la situation ecclésiologique qu'ils reflètent. Et, *au plan historique* qui est celui où nous voulons nous placer, leur témoignage est à égalité.

Il faudrait d'ailleurs, semble-t-il, pour la question qui nous occupe, partager en deux périodes la vie des grands apôtres, celle de Paul en particulier.

a) La 1e période apostolique : l'eschatologie commande le problème d'une *extension apostolique.*

La première période est dominée, incontestablement, par l'espoir eschatologique pour un avenir très proche, voire immédiat. C'est l'époque des Epîtres aux Thessaloniciens, par exemple, aux environs de l'an 51. Dès cette époque — voire une époque bien antérieure —, apparait une *extension* du collège apostolique à d'autres que les Douze ou Paul, à des apôtres au sens large, à des collaborateurs participant à la charge apostolique. La question que de tels collaborateurs puissent « succéder », à proprement parler, aux grands Apôtres, ne se pose même pas. C'est de leur vivant qu'aura lieu, on en est persuadé, la Parousie du Seigneur. C'est ainsi que Paul écrit aux Thessaloniciens : « Nous, les vivants, nous qui serons encore là pour l'Avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui seront endormis. Car lui-même, le Seigneur, au signal donné par la voix de l'ange et la trompette de

[53] *H.E.*, III, 16.

Dieu, descendra du ciel, et les morts qui sont dans le Christ ressusciteront en premier lieu ; après quoi nous, les vivants, nous qui serons encore là, nous serons réunis à eux et emportés sur les nuées pour rencontrer le Seigneur dans les airs. » (1 Thess. 4. 15-17.)

Quelques années plus tard, par suite des événements, des persécutions, Paul commence à douter dans son espoir d'être encore en vie lors de la venue du Seigneur. Il écrit au Corinthiens vers 57 : « La tribulation qui nous est survenue en Asie nous a accablés à l'extrême, au delà de nos forces, à tel point que nous désespérions même de conserver la vie. Vraiment nous avons porté en nous-mêmes notre arrêt de mort, afin d'apprendre à ne pas mettre notre confiance en nous-mêmes mais en Dieu qui ressuscite les morts. C'est lui qui nous a tirés d'une pareille mort et nous en tirera ; oui, nous avons en lui cette espérance qu'il nous en tirera encore. » (2 Cor. 1. 8-10.)

Et, un peu plus loin, Paul revient dans la même lettre à cette pensée de sa mort possible avant la Parousie : « Ce trésor, nous le portons en des vases d'argile, pour qu'on voie bien que cet extraordinaire puissance appartient à Dieu et ne vient pas de nous... Nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps. Quoique vivants en effet, nous sommes sans cesse livrés à la mort à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre chair mortelle. Ainsi la mort fait son œuvre en nous, et la vie en vous.



» Mais, possédant ce même esprit de foi dont il est écrit : "J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé", nous croyons, nous aussi, et c'est pourquoi nous parlons, sachant bien que Celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera nous aussi avec Jésus, et nous placera près de lui avec vous... Nous savons en effet que si cette tente — notre demeure terrestre — vient à être détruite, nous avons une maison qui est l'œuvre de Dieu, une demeure éternelle qui n'est pas faite de main d'homme, et qui est dans les cieux. Aussi bien gémissons-nous dans cet état, ardemment désireux de revêtir par-dessus l'autre notre habitation céleste, si toutefois nous devons être trouvés vêtus, et non pas nus. Oui, nous qui sommes dans cette tente, nous gémissons accablés ; nous ne voudrions pas en effet nous dévêtir, mais revêtir par-dessus l'autre ce second vêtement, afin que ce qui est mortel soit absorbé par la vie... Ainsi donc, toujours pleins d'assurance, et sachant bien que demeurer dans ce corps, c'est vivre en exil loin du Seigneur, ... nous sommes donc pleins d'assurance et préférons quitter ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur. Aussi, que nous demeurions en ce corps ou que nous le quittions, avons-nous à cœur de lui plaire... » (2 Cor. 4. 7 à 5. 3).

Il écrit de même aux Philippiens : « Cette fois-ci comme toujours, le Christ sera glorifié dans mon corps, soit que je vive soit que je meure » (Phil. 1. 20). « Au fait, si mon sang même doit se répandre en libation sur le sacrifice et l'oblation de votre foi, j'en suis heureux... » (Phil. 2. 17).

La perspective de mourir avant la Parousie devient de plus en plus probable aux yeux de Paul, à mesure qu'il avance dans sa carrière. Et le même processus psychologique a dû se produire pour les autres apôtres..

Dans les premières années de leur prédication, les apôtres, envisageant la Parousie comme devant arriver prochainement, de leur vivant en tous cas, ne songent pas à prévoir une *succession* à leur fonction apostolique. Ils instituent, certes, des ministres pour le service des tables (Act. 6. 1 ss), mais c'est pour n'avoir pas à s'en occuper personnellement et se consacrer exclusivement au ministère de la Parole. Ils instituent des presbytres ou « anciens » pour veiller sur les communautés qu'ils fondent, ils s'entourent de collaborateurs, d'« apôtres auxiliaires », nous l'avons vu. Mais cela est une *extension* du collège apostolique commandée par l'*extension* du champ d'évangélisation. Il n'apparaît nullement, à cette époque, avoir été envisagé qu'eux-mêmes pouvaient disparaître avant la Parousie et que, l'Eglise continuant à se développer dans le déroulement du temps, ces « auxiliaires » pourraient devenir leurs *successeurs*.

Bref, l'*extension* du collège apostolique à d'autres apôtres est commandée par l'*extension* dans l'espace non par la *durée*, et donc elle n'est pas envisagée alors, à proprement parler, comme une *succession*.

b) 2e période : la perspective de la mort commande le problème de la durée de l'Eglise, donc de la succession apostolique.

Ce n'est que lorsqu'ils envisagent la perspective possible — voire probable — de leur mort avant que ne vienne la Parousie, que les apôtres envisageront le problème d'une éventuelle succession.

Ces deux périodes de la génération apostolique sont très nettement visibles dans l'Epître de Clément de Rome : « Les apôtres ont été pour nous messagers de la Bonne Nouvelle de par le Seigneur Jésus-Christ. Jésus, le Christ, c'est de Dieu qu'il a été envoyé.

» Le Christ, donc, de Dieu, et les apôtres de par le Christ : cela eut lieu donc, pour l'un et l'autre cas, en bon ordre par une volonté de Dieu.

» Ayant donc reçu des recommandations *(parangelias)*, et pleinement assurés par suite de la résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ, garantis par la parole de Dieu, avec une pleine assurance d'Esprit-Saint, ils s'en allèrent annoncer la Bonne Nouvelle que le Royaume de Dieu doit venir.

» A travers les contrées, donc, et les cités s'en allant prêcher, ils installèrent leurs prémices, après en avoir éprouvé l'esprit, comme "épiscopes" et "diacres" des futurs croyants. » (XLII. 1-4.)

Cela correspond très exactement à la première période de l'activité apostolique, telle qu'elle ressort des textes du Nouveau Testament : Dans leur assurance de la résurrection du Christ et du don du Saint-Esprit, ils annoncent le Royaume qui doit venir, qui va venir, et qui, dans leur esprit, ne saurait tarder à venir. Dans les cités qu'ils évangélisent, ils se contentent donc d'installer certains de leurs premiers convertis, qui ont fait leurs preuves, comme « surveillants » et « servants » *(épiskopous kai diakonous)* de la communauté des croyants, et avec mission d'en accroître le nombre, après leur départ pour une autre contrée.

Les apôtres avaient bien reçu des *parangelias*, des exhortations, des recommandations, de Jésus. Mais, pour une *éventuelle* installation de ministres au service des communautés fondées par eux, il ne semble pas qu'ils aient eu un ordre *formel* de Jésus qu'ils auraient pu citer pour dirimer la querelle sans contestation possible. Jésus, certes, ne leur avait sans doute jamais formellement dit : « Dans les communautés que vous fonderez vous installerez de ma part des "épiscopes" et des "diacres" pour les futurs croyants ».

Devant les nécessités créées par l'extension de la prédication évangélique, ils firent face aux événements, en usant de leur autorité apostolique qu'ils savaient être une volonté de Dieu, conscients qu'ils étaient d'avoir été envoyés par le Christ et Celui-ci par Dieu, ainsi que Clément le rappelle à ses correspondants comme un principe fondamental.

Qu'il n'y ait pas eu une parole textuelle de Jésus que les apôtres auraient pu citer, et Clément répéter, c'est ce qui ressort de la suite du texte de Clément, lequel prévoit que certains pourraient opposer une objection de ce genre : « Mais c'est là, de la part des apôtres, une innovation ! ». Non, « cela, écrit Clément, n'était pas une nouveauté ». Et de se référer non à des paroles de Jésus inexistantes, mais à un texte d'Esaïe d'ailleurs légèrement sollicité : « Depuis bien longtemps, dit Clément, c'était écrit au sujet des épiscopes et des diacres : c'est ainsi, en effet, que, quelque part, l'Ecriture dit : "j'instituerai leurs épiscopes dans la justice et leurs diacres dans la foi » [54] (XLII. 5).

[54] Cf. Es. 60. 17 dont le texte se lit dans la LXX : δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ. L'hébreux se lit : « et je te donnerai pour gouverneurs, la paix, pour magistrats, la justice ».

Par conséquent, « quoi d'étonnant », poursuit Clément revenant à son principe fondamental de la mission des apôtres découlant d'une volonté de Dieu qui a envoyé Jésus-Christ, lequel a envoyé les apôtres munis de recommandations, « quoi d'étonnant, si ceux à qui par le Christ fût confiée une telle œuvre — entendons la prédication de la Bonne Nouvelle du Royaume qui doit venir — ont établi les ministres susdits, quand le bienheureux et fidèle serviteur sur toute la Maison, Moïse, consigne dans les livres sacrés tout ce qui lui avait été prescrit ; et lui succédèrent les autres prophètes qui ont appuyé de leur témoignage les institutions de sa loi » (XLIII. 1). Et Clément de raconter comment, par le miracle de la baguette fleurie d'Aaron, Moïse *confirma* que l'institution *par lui* d'Aaron et de sa tribu pour le sacerdoce et le ministère était bel et bien *une volonté de Dieu.*

Clément revient alors à l'installation des épiscopes et diacres par les apôtres : « Nos apôtres eux aussi, ont su par Notre Seigneur Jésus-Christ, qu'il y aurait discorde au sujet de la dignité (littéralement : du nom, du titre) de l'*épiscopè* (de la fonction d'épiscope, de surveillance) ».

Le Seigneur Jésus-Christ avait donc parlé à ses apôtres de cette fonction ? Pourquoi, alors, Clément ne cite-t-il pas les paroles du Maître qui constitueraient un fondement inébranlable de l'institution ? Il n'est pas dit que Jésus a parlé de la fonction d'épiscope, mais que « les apôtres ont su par notre Seigneur Jésus-Christ qu'il y aurait discorde dès l'instant qu'il serait question d'une dignité (d'un nom, d'un titre : *onoma*) de surveillance dans son Eglise.

En effet, sur ce sujet les apôtres pouvaient se référer à un enseignement explicite du Maître. Ainsi, à propos des Docteurs de la loi du peuple juif : « Ils aiment, avait dit Jésus, à occuper le premier divan dans les festins et les premiers sièges dans les réunions, à recevoir les salutations sur les places publiques et à s'entendre appeler Rabbi par les gens. Pour vous, ne vous faites pas appeler Rabbi ; car vous n'avez qu'un Maître, et tous vous êtes des frères, ... Ne vous faites pas non plus appeler Docteurs, car vous n'avez qu'un Docteur, le Christ. Le plus grand parmi vous sera votre serviteur » (Mat. 23. 6-11 ; cf. Mc. 12. 38-39 ; Luc 20. 46, 11. 43, 14. 7).

« Vous savez, leur avait dit Jésus à la suite du scandale provoqué chez les dix autres par la demande des deux fils de Zébédée en vue des premières places auprès de lui, vous savez que ceux qu'on regarde comme les chefs des nations leur commandent en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir. Il ne doit pas en être ainsi parmi vous : au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous, se fera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier parmi vous, se fera l'esclave de tous » (Mc. 10. 41 ss).

Et de nouveau, lors de la contestation qui s'élève entre les Douze autour de la table de la dernière Cène pour savoir lequel d'entre eux pouvait être tenu pour le plus grand, Jésus avait déclaré : « Les rois des nations leur commandent, et ceux qui exercent l'autorité sur eux se font appeler Bienfaiteurs. Pour vous, il n'en va pas ainsi ; au contraire, que le plus grand parmi vous se comporte comme celui qui sert. Quel est en effet le plus grand, celui qui est à table ou celui qui sert ? N'est-ce pas celui qui est à table ? Eh bien ! moi je suis au milieu de vous comme celui qui sert ! » (Luc 22. 24-27).

Et le 4e Evangile racontera comment Jésus, au dernier Repas, après avoir lavé les pieds de ses apôtres, avait ajouté : « Comprenez-vous ce que je vous ai fait ? Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous dites bien, car je le suis. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous aussi vous devez vous laver les pieds les uns aux autres. C'est un exemple que je vous ai donné, pour que vous agissiez comme j'ai agi envers vous. » (Jn. 13. 12-15.)

En vérité, Clément peut dire que « nos apôtres ont su par Notre Seigneur Jésus Christ qu'il y aurait discorde au sujet de la dignité, du titre, de la fonction d'*épiscope* ». Encore qu'il ne puisse citer aucune parole de Jésus instituant l'*épiscopè*, il pouvait se référer, au sujet de possibles discordes à propos d'une place prééminente dans la communauté, à des exhortations précises (des *parangelias*) de la part du Maître.



« C'est donc pour cette raison, continue Clément, qu'ayant reçu parfaite connaissance de ce qui devait arriver, ils installèrent ceux que nous avons dits, et là-dessus [ou par la suite (μεταξύ)] donnèrent comme disposition [55] que, s'ils venaient à s'endormir [autrement dit : à mourir], on transmît à d'autres hommes éprouvés leur ministère : ἐπινομὴν ἐπιδομὴν, ἐπὶ δοκιμὴν, ἐπινομὶν δεδώκασιν ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν » (XLIV. 2).

Cela correspond très bien à la deuxième période, à la période finale de l'activité des apôtres, lorsque ceux-ci sentirent approcher une mort probable de toute la génération apostolique avant que vienne le Royaume qui doit venir et qu'ils annonçaient.

Le terme *metaksu* — qu'on le traduise : et avec cela, pardessus, là-dessus, *ou* par la suite —, indique, d'une manière ou d'une autre, une nouvelle couche dans les dispositions des apôtres au sujet des ministères installés par eux. Evidemment cette

[55] L'hésitation manuscrite : ἐπιδομήν (Cod., Const.), ἐπὶ δοκιμήν (syriaque), ἐπινομήν (Cod. Alex.), laisse entendre que les copistes ont été gênés par le terme employé par Clément, et sans doute pas assez explicite à leur gré. La version latine a traduit par *legem*, en lisant *epinomèn* avec le *Cod. Alex.* Hort, lui, propose : ἐπινομίν, un codicille.

impression devient certitude si on lit avec Hort : *epinomin* — un *codicille*. *Epinomèn* — si telle est la leçon qu'il faut lire avec Cod. Alex. et version latine — a le sens, en terme rhétorique, de « retour à un point déjà traité », « amplification », ou « deuxième façon de traiter ».

Dans tous les cas, l'ensemble du texte, nettement séparé, d'ailleurs, de celui qui (en XLII) traite de la légitimité de l'installation par les apôtres d'épiscopes et de diacres choisis parmi les premiers convertis dans les communautés dès leur fondation lors d'une première prédication de l'évangile, l'ensemble du texte XLIV. 2, semble bien indiquer qu'il s'agit d'une disposition plus tardive dictée par la perspective d'une mort possible, voire probable.

« Là-dessus, donc, (ou par la suite) les apôtres donnèrent comme disposition supplémentaire que *s'ils* venaient à mourir, d'autres hommes éprouvés succéderaient à *leur* (αὐτῶν) ministère ». Qui sont ceux désignés ici par « ils » et « leur ». La phrase est amphibologique à souhait. S'agit-il de la première génération d'épiscopes et de diacres ? Autrement dit, Clément continue-t-il la pensée de la phrase précédente et du paragraphe XLII concernant l'histoire de l'*épiskopè* locale ?

Ou bien, fait-il digression momentanément de l'*épiscopè* pour traiter directement l'histoire de la « succession apostolique » ? Dans ce cas le sens serait le suivant : « Ils (les apôtres) donnèrent comme disposition que s'ils mouraient (eux-mêmes, les apôtres), d'autres hommes éprouvés succèderaient à leur propre ministère (pour installer des épiscopes).

Dans le premier cas le sens serait : « Ils (les apôtres) donnèrent comme disposition que s'ils mouraient (les épiscopes installés par eux les apôtres), d'autres hommes éprouvés succèderaient à *leur* ministère (celui des épiscopes défunts). En faveur de cette dernière traduction, deux points :

1°) Les δεδοκιμασμένοι ἄνδρες de XLIV. 2 renvoient normalement à ceux de XLII. 4 : δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, qui désignent les épiscopes et diacres. *Cependant*, en XLVII. 3-4, *Apollos*, qui ne saurait être rangé parmi les épiscopes mais bien parmi les « apôtres auxiliaires » (cf. 1 Cor. 16. 12), est appelé δεδοκιμάσμενος ἄνηρ.

2°) Ce qui est en question en XLIV. 2, c'est une λειτουργία. Or, le terme *leitourgia* est repris en XLIV. 3 au sujet de ceux qui ont « rempli la *leitourgia* sans encourir de blâme » et « ont été expulsés de leur *leitourgia* injustement » par les Corinthiens. Il s'agit évidemment en XLIV. 3, ici de la *leitourgia* des *épiscopes*. Il est plus naturel de penser que c'est de cette même *leitourgia* des épiscopes dont il est question quelques lignes plus haut en XLIV. 2.

En faveur de la première traduction, par contre, on a fait valoir que le sujet général de la phrase est : « les apôtres », qui « donnèrent la disposition ». Si le sujet doit être changé brusquement pour lui substituer « les presbytres épiscopes » comme sujet de « mourir », on attendrait une explication, comme par exemple : ἐὰν ἐκεῖνοι ou οὗτοι κοιμηθῶσιν et λειτουργίαν τουτῶν .

La phrase portant λειτουργίαν αὐτῶν, cela signifie à strictement parler, la *leitourgia* des apôtres, αὐτῶν se référant au sujet du verbe principal [56]. Certes, s'il s'agissait d'un auteur classique, cela serait déterminant. Mais peut-on se fonder sur un argument grammatical, lorsqu'il s'agit de Clément de Rome ? [57]

Autre argument : Si la disposition de XLIV. 2 est à dater, comme il semble bien, de la fin de la vie des apôtres, il est difficile de penser que cette disposition ait visé *uniquement* l'installation de presbytres épiscopes. Il est selon la nature humaine que des épiscopes soient morts tout au long de la période apostolique. La question de savoir si oui ou non ils devaient être remplacés s'est certainement posée en pratique, donc en théorie, bien avant la fin de la vie des apôtres. Et la chose d'ailleurs allait de soi.

Par contre, plus les années passaient, à partir de la captivité de Paul, en particulier vers 60 avec la mort de Jacques, vers 63 avec les menaces grandissantes de persécution au cours de ces années, plus les événements laissaient entrevoir la possibilité, voire cette probabilité : « si tous les apôtres venaient à mourir » avant la venue de la Parousie... Et cela soulevait la question de savoir si leur charge (leur *leitourgia*) devait se continuer. Et si oui, comment ?

Qui pouvait instituer un *sheliaḥ* du Seigneur ? Ses *sheliḥim*, agissant en sa personne comme ses plénipotentiaires, pouvaient-ils transmettre le mandat *personnel* qu'ils avaient reçu de Lui ? Sinon, qui installerait dès lors les *épiscopes* et diacres, installation considérée précisément en XLII comme une fonction *apostolique* ? Allait-on renverser la pratique apostolique et formuler que, attendu que les apôtres avaient conféré la κατάστασις aux presbytres épiscopes locaux, dans l'avenir cette *katastasis* devrait être donnée par les épiscopes survivants de la même Eglise ? Cela risquait précisément de soulever des conflits au sujet de la charge d'épiscope, conflits que les apôtres ont voulu, justement, éviter (cf. XLIV. 1).

En tous cas, qu'il s'agisse du ministère des épiscopes ou du ministère apostolique, *la suite du texte évoque nettement une succession apostolique proprement dite.*

[56] G. Dix, *loc. cit.*

[57] Ce n'est pas le seul cas où Clément change brusquement de sujet. Ex. 10. 7 à propos d'Abraham.

Relisons d'abord le début du texte, en lui gardant son amphibologie grammaticale : « Nos apôtres ont su par N. S. Jésus-Christ qu'il y aurait discorde au sujet de la dignité de la fonction d'épiscope. C'est donc pour cette raison qu'ayant reçu parfaite connaissance de ce qui devait arriver, ils installèrent ceux que nous avons dits et, là-dessus (ou dans la suite), donnèrent comme disposition que, s'ils venaient à mourir, on transmît à d'autres hommes éprouvés, leur ministère *(leitourgia)* ».

Et Clément conclut : « Ceux donc qui ont été installés par eux (ici, il s'agit évidemment des apôtres) ou, dans l'intervalle, par d'autres hommes éminents, avec l'approbation de toute l'Eglise, et qui ont rempli leur ministère *(leitourgia)* de manière irréprochable vis-à-vis du troupeau du Christ, avec humilité, tranquillement, sans rien de vil, à qui il a été rendu bon témoignage depuis longtemps par tous, ceux-là nous croyons qu'il n'est pas juste de les rejeter du ministère *(leitourgia)* ».

Retenons de cette conclusion l'essentiel pour notre propos : « Ceux donc qui ont été installés par eux (les apôtres) ou, dans l'intervalle, par d'autres hommes éminents : ἐλλογίμων ἀνδρῶν ».

Il est difficile, certes, d'accepter la traduction proposée par G. Dix : « par d'autres personnages considérés comme » (comme apôtres). Si, en LVII. 2, à quoi se réfère G. Dix, le contexte permet de traduire, avec Lightfoot, ἐλλογίμους par : « avoir son nom sur la liste » (de Dieu), il serait audacieux de traduire ici *ellogimôn andrôn* par : « des hommes qui ont leur nom sur la liste » (des apôtres). Dans LVIII. 2, à quoi se réfère également G. Dix, si ἐλλόγιμος peut se traduire par « compté au nombre des sauvés », c'est qu'il est précédé par εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων. Quant à traduire avec G. Dix, ἐλλογιμωτάτοις en LXII. 3, par : « tout à fait sûr d'être comptés parmi les élus », c'est ajouter au texte une précision qui n'y est pas davantage qu'ici en XLIV. 2. *Ellogimôtatois* est à traduire, dans la signification générale et vague du terme, par « très considérés », « hautement considérés ». Et ici, en XLIV. 2, ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν est également à traduire par : « d'autres personnages considérés ».

Cependant, en traduisant : « Ceux donc qui ont été installés par eux (les apôtres) ou, dans l'intervalle, par d'autres hommes considérés, éminents... on ne peut les rejeter du ministère », il appert que, dans cet intervalle où la *katastasis*, jadis donnée aux presbytres-épiscopes par les apôtres eux-mêmes, est maintenant donnée par d'autres « personnages éminents », la fonction apostolique se perpétue, et avec la même autorité. Car, qu'ils aient été installés par les apôtres eux-mêmes ou, dans l'intervalle, par ces autres « personnages éminents », la *katastasis* des presbytres-épiscopes est également légitime, et il est également illégitime de les en rejeter, du moment qu'ils la remplissent dignement.

A en croire Clément, c'est le spectre de la mort, la leur ou celle de ceux qu'ils avaient installés comme *épiscopes*, qui a amené les apôtres à prévoir une succession, non seulement aux presbytres-épiscopes, mais à eux-mêmes, puisque, quel que soit le sens dans lequel on résoud finalement l'amphibologie grammaticale de la phrase litigieuse, la conclusion manifeste, *durant l'intervalle* entre les apôtres et la génération de Clément, la perpétuation de la fonction apostolique dans l'installation des presbytres-épiscopes par d'autres « personnages éminents ».

2. *Les Epîtres Pastorales et le problème de la durée de l'Eglise ou de la succession apostolique.*

Or, que les Pastorales soient écrites du vivant de Paul, dans les derniers temps de sa vie, ou qu'elles soient un reflet de l'histoire apostolique dont la composition définitive serait à dater des années 80 — voire 90 —, en tous cas l'auteur, tout comme Clément, nous réfère à cette idée que c'est devant un spectre de mort que la pensée des apôtres, jusqu'alors simplement tournée vers l'idée d'extension de leur collège au fur et à mesure de l'extension géographique de la prédication évangélique, s'est inquiétée d'une possible continuation, dans le temps, de leur charge.

Dans les Epîtres *Pastorales*, le rôle de ceux que nous avons appelés apôtres auxiliaires apparaît, en effet, au fur et à mesure qu'approche pour Paul le moment « de son départ et de sa libation » (2 Tim. 4. 6), non seulement avec plus de relief mais avec une perspective de durée au delà de la mort de l'apôtre.

C'est ainsi que Timothée a reçu mission de rester à Ephèse pour s'opposer à certains qui enseignent des doctrines étrangères et s'attachent à des fables (1 Tim. 1. 3-4). Il sera « un bon serviteur du Christ Jésus s'il expose aux frères les enseignements de la foi et de la bonne doctrine dont il a été nourri... » (1 Tim. 4. 6). « Voilà ce que tu dois prescrire et enseigner » (1 Tim. 4. 7) ; « voilà ce que tu dois rappeler et recommander » (1 Tim. 4. 11) ; « voilà ce que tu dois rappeler, en attestant devant Dieu qu'il faut éviter ces disputes de mots » (2 Tim. 2. 14), tel est le mot d'ordre qui revient comme un leit-motiv dans les deux lettres à Timothée. « Applique-toi à la lecture, à l'exhortation, à l'enseignement » (1 Tim. 4. 13) ; « veille sur toi-même et sur ton enseignement, mets-y de la persévérance » (1 Tim. 4. 16) ; « Prêche la parole, insiste à temps et à contre-temps, reprends, censure, exhorte, toujours avec patience et souci d'enseigner... ».

Et la perspective s'ouvre pour Timothée sur l'avenir, vers un temps où l'apôtre ne sera plus là — où l'apôtre n'est déjà plus là, peut-être, le futur n'étant employé que pour *souligner que la*

situation a bel et bien été prévue par l'apôtre —. « *Car un temps viendra* où les hommes ne supporteront plus la saine doctrine ; au gré de leurs passions et l'oreille leur démangeant, ils se donneront des maîtres à foison, et détourneront l'oreille de la vérité pour se tourner vers des fables » (2 Tim. 4. 1-4).

« Dans les derniers jours surgiront des temps difficiles. Les hommes seront égoïstes, avares, fanfarons, orgueilleux, diffamateurs, rebelles à leurs parents, ingrats, impies, sans cœur, sans loyauté, calomniateurs, intempérants, cruels, ennemis du bien, traîtres, emportés, gonflés d'orgueil, plus amis de la volupté que de Dieu, ayant les dehors de la piété tout en reniant ce qui en fait la force » (2 Tim. 3. 1-5).

Au milieu de ce monde hostile et perverti, le « successeur » de l'apôtre — car il s'agit bien de cela maintenant — devra demeurer fidèle à ce qu'il a appris, à ce dont il a acquis la certitude, sachant de qui il le tient, s'attachant à l'Ecriture, « inspirée de Dieu, utile pour enseigner, reprendre, redresser, former à la justice, afin qu'en homme de Dieu, il soit parfaitement armé pour toute œuvre bonne » (2 Tim. 3. 14-17). Timothée doit « combattre le bon combat de la foi » (1 Tim. 6. 11 ; cf. 1. 19), et « garder le dépôt », « le bon dépôt » (1 Tim. 6. 20) avec l'aide de l'Esprit saint qui habite en lui comme en Paul (2 Tim. 1. 14).

Le verset précédent (1. 13) serait peut-être même à traduire ainsi : « Possède un modèle (un schéma) des saines paroles que tu as entendues de moi : ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγιαινόντων λόγων ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας »· Autrement dit, il serait conseillé à Timothée d'avoir auprès de lui un mémorandum écrit de l'enseignement de Paul, pour être capable de garder le dépôt de la foi qui lui a été confié [58].

De plus, non content de « s'affermir lui-même dans la grâce du Christ Jésus » (2 Tim. 2. 1) et garder intact le dépôt des enseignements qu'il a reçus de Paul en présence de nombreux témoins (2 Tim. 2. 2), Timothée apparaît chargé de transmettre à d'autres ce qu'il a appris, « de confier à des hommes sûrs, qui soient capables d'en instruire d'autres à leur tour » (2 Tim. 2. 2).

Des règles sont fixées à Timothée pour l'installation d'*épiscopes* et de *diacres* dans la communauté : « Qu'il ne se hâte pas d'imposer les mains à qui que ce soit » (1 Tim. 5. 22). Qu'il exige de celui qui aspire à une « surveillance *(épiskopè)*, fonction de choix *(kalon ergon)* », un certain nombre de garanties morales (cf. 1 Tim. 3. 1-8). De même pour les diacres (3. 8-13).

On retrouve les mêmes perspectives dans l'Epître à Tite, lequel a été « laissé en Crète pour achever l'organisation et pour établir dans chaque ville des presbytres, conformément, dit Paul, à mes instructions » (cf. Tit. 1. 5 ss).

[58] Cf. E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, London 1949, p. 401.

En faveur de la première traduction, par contre, on a fait valoir que le sujet général de la phrase est : « les apôtres », qui « donnèrent la disposition ». Si le sujet doit être changé brusquement pour lui substituer « les presbytres épiscopes » comme sujet de « mourir », on attendrait une explication, comme par exemple : ἐὰν ἐκεῖνοι ou οὗτοι κοιμηθῶσιν et λειτουργίαν τουτῶν .

La phrase portant λειτουργίαν αὐτῶν, cela signifie à strictement parler, la *leitourgia* des apôtres, αὐτῶν se référant au sujet du verbe principal [56]. Certes, s'il s'agissait d'un auteur classique, cela serait déterminant. Mais peut-on se fonder sur un argument grammatical, lorsqu'il s'agit de Clément de Rome ? [57]

Autre argument : Si la disposition de XLIV. 2 est à dater, comme il semble bien, de la fin de la vie des apôtres, il est difficile de penser que cette disposition ait visé *uniquement* l'installation de presbytres épiscopes. Il est selon la nature humaine que des épiscopes soient morts tout au long de la période apostolique. La question de savoir si oui ou non ils devaient être remplacés s'est certainement posée en pratique, donc en théorie, bien avant la fin de la vie des apôtres. Et la chose d'ailleurs allait de soi.

Par contre, plus les années passaient, à partir de la captivité de Paul, en particulier vers 60 avec la mort de Jacques, vers 63 avec les menaces grandissantes de persécution au cours de ces années, plus les événements laissaient entrevoir la possibilité, voire cette probabilité : « si tous les apôtres venaient à mourir » avant la venue de la Parousie... Et cela soulevait la question de savoir si leur charge (leur *leitourgia*) devait se continuer. Et si oui, comment ?

Qui pouvait instituer un *sheliaḥ* du Seigneur ? Ses *sheliḥim*, agissant en sa personne comme ses plénipotentiaires, pouvaient-ils transmettre le mandat *personnel* qu'ils avaient reçu de Lui ? Sinon, qui installerait dès lors les *épiscopes* et diacres, installation considérée précisément en XLII comme une fonction *apostolique* ? Allait-on renverser la pratique apostolique et formuler que, attendu que les apôtres avaient conféré la κατάστασις aux presbytres épiscopes locaux, dans l'avenir cette *katastasis* devrait être donnée par les épiscopes survivants de la même Eglise ? Cela risquait précisément de soulever des conflits au sujet de la charge d'épiscope, conflits que les apôtres ont voulu, justement, éviter (cf. XLIV. 1).

En tous cas, qu'il s'agisse du ministère des épiscopes ou du ministère apostolique, *la suite du texte évoque nettement une succession apostolique proprement dite.*

[56] G. DIX, *loc. cit.*

[57] Ce n'est pas le seul cas où Clément change brusquement de sujet. Ex. 10. 7 à propos d'Abraham.

Relisons d'abord le début du texte, en lui gardant son amphibologie grammaticale : « Nos apôtres ont su par N. S. Jésus-Christ qu'il y aurait discorde au sujet de la dignité de la fonction d'épiscope. C'est donc pour cette raison qu'ayant reçu parfaite connaissance de ce qui devait arriver, ils installèrent ceux que nous avons dits et, là-dessus (ou dans la suite), donnèrent comme disposition que, s'ils venaient à mourir, on transmît à d'autres hommes éprouvés, leur ministère *(leitourgia)* ».

Et Clément conclut : « Ceux donc qui ont été installés par eux (ici, il s'agit évidemment des apôtres) ou, dans l'intervalle, par d'autres hommes éminents, avec l'approbation de toute l'Eglise, et qui ont rempli leur ministère *(leitourgia)* de manière irréprochable vis-à-vis du troupeau du Christ, avec humilité, tranquillement, sans rien de vil, à qui il a été rendu bon témoignage depuis longtemps par tous, ceux-là nous croyons qu'il n'est pas juste de les rejeter du ministère *(leitourgia)* ».

Retenons de cette conclusion l'essentiel pour notre propos : « Ceux donc qui ont été installés par eux (les apôtres) ou, dans l'intervalle, par d'autres hommes éminents : ἐλλογίμων ἀνδρῶν ».

Il est difficile, certes, d'accepter la traduction proposée par G. Dix : « par d'autres personnages considérés comme » (comme apôtres). Si, en LVII. 2, à quoi se réfère G. Dix, le contexte permet de traduire, avec Lightfoot, ἐλλογίμους par : « avoir son nom sur la liste » (de Dieu), il serait audacieux de traduire ici *ellogimôn andrôn* par : « des hommes qui ont leur nom sur la liste » (des apôtres). Dans LVIII. 2, à quoi se réfère également G. Dix, si ἐλλόγιμος peut se traduire par « compté au nombre des sauvés », c'est qu'il est précédé par εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων. Quant à traduire avec G. Dix, ἐλλογιμωτάτοις en LXII. 3, par : « tout à fait sûr d'être comptés parmi les élus », c'est ajouter au texte une précision qui n'y est pas davantage qu'ici en XLIV. 2. *Ellogimôtatois* est à traduire, dans la signification générale et vague du terme, par « très considérés », « hautement considérés ». Et ici, en XLIV. 2, ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν est également à traduire par : « d'autres personnages considérés ».

Cependant, en traduisant : « Ceux donc qui ont été installés par eux (les apôtres) ou, dans l'intervalle, par d'autres hommes considérés, éminents... on ne peut les rejeter du ministère », il appert que, dans cet intervalle où la *katastasis,* jadis donnée aux presbytres-épiscopes par les apôtres eux-mêmes, est maintenant donnée par d'autres « personnages éminents », la fonction apostolique se perpétue, et avec la même autorité. Car, qu'ils aient été installés par les apôtres eux-mêmes ou, dans l'intervalle, par ces autres « personnages éminents », la *katastasis* des presbytres-épiscopes est également légitime, et il est également illégitime de les en rejeter, du moment qu'ils la remplissent dignement.

A en croire Clément, c'est le spectre de la mort, la leur ou celle de ceux qu'ils avaient installés comme *épiscopes*, qui a amené les apôtres à prévoir une succession, non seulement aux presbytres-épiscopes, mais à eux-mêmes, puisque, quel que soit le sens dans lequel on résoud finalement l'amphibologie grammaticale de la phrase litigieuse, la conclusion manifeste, *durant l'intervalle* entre les apôtres et la génération de Clément, la perpétuation de la fonction apostolique dans l'installation des presbytres-épiscopes par d'autres « personnages éminents ».

2. *Les Epîtres Pastorales et le problème de la durée de l'Eglise ou de la succession apostolique.*

Or, que les Pastorales soient écrites du vivant de Paul, dans les derniers temps de sa vie, ou qu'elles soient un reflet de l'histoire apostolique dont la composition définitive serait à dater des années 80 — voire 90 —, en tous cas l'auteur, tout comme Clément, nous réfère à cette idée que c'est devant un spectre de mort que la pensée des apôtres, jusqu'alors simplement tournée vers l'idée d'extension de leur collège au fur et à mesure de l'extension géographique de la prédication évangélique, s'est inquiétée d'une possible continuation, dans le temps, de leur charge.

Dans les Epîtres *Pastorales*, le rôle de ceux que nous avons appelés apôtres auxiliaires apparaît, en effet, au fur et à mesure qu'approche pour Paul le moment « de son départ et de sa libation » (2 Tim. 4. 6), non seulement avec plus de relief mais avec une perspective de durée au delà de la mort de l'apôtre.



C'est ainsi que Timothée a reçu mission de rester à Ephèse pour s'opposer à certains qui enseignent des doctrines étrangères et s'attachent à des fables (1 Tim. 1. 3-4). Il sera « un bon serviteur du Christ Jésus s'il expose aux frères les enseignements de la foi et de la bonne doctrine dont il a été nourri... » (1 Tim. 4. 6). « Voilà ce que tu dois prescrire et enseigner » (1 Tim. 4. 7) ; « voilà ce que tu dois rappeler et recommander » (1 Tim. 4. 11) ; « voilà ce que tu dois rappeler, en attestant devant Dieu qu'il faut éviter ces disputes de mots » (2 Tim. 2. 14), tel est le mot d'ordre qui revient comme un leit-motiv dans les deux lettres à Timothée. « Applique-toi à la lecture, à l'exhortation, à l'enseignement » (1 Tim. 4. 13) ; « veille sur toi-même et sur ton enseignement, mets-y de la persévérance » (1 Tim. 4. 16) ; « Prêche la parole, insiste à temps et à contre-temps, reprends, censure, exhorte, toujours avec patience et souci d'enseigner... ».

Et la perspective s'ouvre pour Timothée sur l'avenir, vers un temps où l'apôtre ne sera plus là — où l'apôtre n'est déjà plus là, peut-être, le futur n'étant employé que pour *souligner que la*

situation a bel et bien été prévue par l'apôtre —. « *Car un temps viendra* où les hommes ne supporteront plus la saine doctrine ; au gré de leurs passions et l'oreille leur démangeant, ils se donneront des maîtres à foison, et détourneront l'oreille de la vérité pour se tourner vers des fables » (2 Tim. 4. 1-4).

« Dans les derniers jours surgiront des temps difficiles. Les hommes seront égoïstes, avares, fanfarons, orgueilleux, diffamateurs, rebelles à leurs parents, ingrats, impies, sans cœur, sans loyauté, calomniateurs, intempérants, cruels, ennemis du bien, traîtres, emportés, gonflés d'orgueil, plus amis de la volupté que de Dieu, ayant les dehors de la piété tout en reniant ce qui en fait la force » (2 Tim. 3. 1-5).

Au milieu de ce monde hostile et perverti, le « successeur » de l'apôtre — car il s'agit bien de cela maintenant — devra demeurer fidèle à ce qu'il a appris, à ce dont il a acquis la certitude, sachant de qui il le tient, s'attachant à l'Ecriture, « inspirée de Dieu, utile pour enseigner, reprendre, redresser, former à la justice, afin qu'en homme de Dieu, il soit parfaitement armé pour toute œuvre bonne » (2 Tim. 3. 14-17). Timothée doit « combattre le bon combat de la foi » (1 Tim. 6. 11 ; cf. 1. 19), et « garder le dépôt », « le bon dépôt » (1 Tim. 6. 20) avec l'aide de l'Esprit saint qui habite en lui comme en Paul (2 Tim. 1. 14).

Le verset précédent (1. 13) serait peut-être même à traduire ainsi : « Possède un modèle (un schéma) des saines paroles que tu as entendues de moi : ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγιαινόντων λόγων ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας »· Autrement dit, il serait conseillé à Timothée d'avoir auprès de lui un mémorandum écrit de l'enseignement de Paul, pour être capable de garder le dépôt de la foi qui lui a été confié [58].

De plus, non content de « s'affermir lui-même dans la grâce du Christ Jésus » (2 Tim. 2. 1) et garder intact le dépôt des enseignements qu'il a reçus de Paul en présence de nombreux témoins (2 Tim. 2. 2), Timothée apparaît chargé de transmettre à d'autres ce qu'il a appris, « de confier à des hommes sûrs, qui soient capables d'en instruire d'autres à leur tour » (2 Tim. 2. 2).

Des règles sont fixées à Timothée pour l'installation d'*épiscopes* et de *diacres* dans la communauté : « Qu'il ne se hâte pas d'imposer les mains à qui que ce soit » (1 Tim. 5. 22). Qu'il exige de celui qui aspire à une « surveillance *(épiskopè)*, fonction de choix *(kalon ergon)* », un certain nombre de garanties morales (cf. 1 Tim. 3. 1-8). De même pour les diacres (3. 8-13).

On retrouve les mêmes perspectives dans l'Epître à Tite, lequel a été « laissé en Crète pour achever l'organisation et pour établir dans chaque ville des presbytres, conformément, dit Paul, à mes instructions » (cf. Tit. 1. 5 ss).

[58] Cf. E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, London 1949, p. 401.

Tout cela sous-entend la perspective de la mort des apôtres et d'une succession à leur charge de gardiens authentiques du dépôt de la tradition apostolique. Les Epîtres Pastorales résonnent comme un testament (on pense au codicile — *epinomin*) que Hort lit dans la lettre de Clément. Paul, le vieil athlète apostolique, y apparaît comme prêt à servir de libation et passant le dépôt à de plus jeunes épaules. L'heure du départ définitif est proche. Il a jusqu'au bout combattu le bon combat, poursuivi sa course, gardé la fidélité. Il ne lui reste plus qu'à recevoir la couronne des justes que, lors du grand Jour, lui donnera le Seigneur, le juste Juge (cf. 2 Tim. 4. 6-8).

Dès lors, au disciple, bientôt son remplaçant, son *successeur*, cette consigne est donnée solennellement : « Je t'adjure devant Dieu et le Christ qui doit juger les vivants et les morts, et de par son Apparition et son Règne : prêche la Parole, insiste à temps et à contre-temps, reprends, censure, exhorte... Car un temps viendra où... »

Conclusions

Nous venons d'employer le terme de « successeurs d'apôtre ». Certes, en un certain sens, il n'y a pas, il ne peut y avoir de « successeurs d'apôtres », « le propre de l'apostolat étant, dans le Nouveau Testament, *son caractère unique et non renouvelable* » [59].



Mais, nous l'avons déjà dit, répétons-le : Il faut « distinguer dans la mission apostolique, d'une part, un charisme extraordinaire, incommunicable, qui tient à la fondation de l'Eglise ; d'autre part, un charisme ordinaire, communicable, qui tient à la conservation de l'Eglise » [60].

Le charisme incommunicable fait des Apôtres les témoins oculaires de la vie et de la résurrection de Jésus et, à ce titre, les fondements uniques de l'Eglise sur la Pierre d'angle du Christ ressuscité. Ils sont, sous une motion spéciale de l'Esprit saint, l'expression fondamentale de la révélation chrétienne.

Mais la charge de conserver l'Eglise, de *garder le dépôt*, est essentiellement communicable. C'est de cette manière que la génération apostolique semble avoir *peu à peu* compris la parole de Jésus aux Onze : « Apprenez-leur à garder ce que je vous ai appris. Et moi, je vais être avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des temps » (cf. Mat. 28. 16-20). Cette parole, avons-nous dit, n'a été comprise — comme bien d'autres — que *peu à peu* par la génération apostolique.

[59] O. CULLMANN, *op. cit.*, p. 141.
[60] CH. JOURNET, *Primauté de Pierre*, p. 68.

Au niveau des grandes épîtres pauliniennes, et des écrits qui se forment à la même époque, la perspective d'une succession à la charge apostolique est *absente*. Et pour cause. Les apôtres sont persuadés que la Parousie est proche, qu'ils ne mourront pas avant qu'elle soit venue. La question ne se pose donc même pas à eux d'une possible succession à leur charge. Cette charge, cependant, ils la communiquent, la partagent avec des auxiliaires. Le collège apostolique apparaît en incessante *extension* selon les besoins requis par l'extension géographique de l'évangile.

A mesure que se fait jour dans leur esprit la perspective d'une mort possible, probable, avant la Parousie, la perspective donc d'un temps de l'Eglise où ils ne seront plus présents, les Apôtres ont envisagé que « d'autres hommes considérés », qui étaient d'ailleurs déjà leurs auxiliaires, avec qui ils partageaient la charge apostolique, seraient leurs « successeurs » dans cette charge pour que continue la garde du dépôt, la prédication de la Bonne Nouvelle, l'installation de ministres (épiscopes et diacres), surveillants et servants de la communauté en leur place. C'est bien ce processus historique qui ressort des textes du Nouveau Testament et de l'Epître de Clément, contemporaine précisément de certains écrits du Nouveau Testament où se reflète la préoccupation des apôtres, à la fin de leur vie, d'une succession à leur charge apostolique pour, selon l'expression des Epîtres Pastorales, « garder le dépôt ».

Et c'est précisément cette charge qu'avaient conscience de remplir les « évêques » du IIe siècle lorsque, pour faire pièce à l'exploitation de certains écrits, ils opérèrent un tri dans ces écrits et établirent des catalogues de canonicité. Catalogues assez différents suivant les Eglises, certains écrits n'étant pas connus partout, ou exploités ici, là non, par des sectes hétérodoxes.

C'est ainsi que le *Pasteur* d'Hermas était considéré comme prophétie inspirée et comptée au nombre des Ecritures et lue en public comme telle, en Afrique (cf. Tertullien, pré-montaniste), en Egypte (cf. Origène), en Orient (cf. Irénée), tandis que cette œuvre était presqu'inconnue en Occident au temps de Jérôme. D'après le *Fragment de Muratori*, on pouvait la lire en privé, mais non en public. L'*Epître de Barnabé* est rangée au nombre des livres du Nouveau Testament aussitôt après l'Apocalypse, au IVe siècle, dans le *Codex Sinaïticus*. Clément d'Alexandrie la cite comme si c'était un écrit apostolique. Origène la range parmi les livres de la Sainte Ecriture. L'Eglise Copte actuelle l'a encore au canon de ses Ecritures. La *Didachè* restera estimée au rang des Ecritures jusqu'aux protestations d'Athanase et de Rufin. Le canon de Muratori admet encore la canonicité de l'*Apocalypse de Pierre*, avec restriction.

C'est ainsi que les « successeurs des apôtres » prirent conscience, sous le choc des événements, de leur charge de gardiens du dépôt apostolique, et de la condition *sine qua non* que supposait

l'accomplissement de cette charge, à savoir : l'interprétation officielle à eux dévolue de ce qui *pouvait* et *devait* être considéré ou non comme authentique tradition apostolique.

Autrement dit, ce n'est pas les écrits canoniques qui se sont imposés comme tels aux gardiens du dépôt apostolique. Ce sont ceux-ci qui, au nom de la tradition apostolique dont ils avaient conscience d'être les gardiens, ont déterminé, pour leurs propres Eglises, les écrits qui, *hic et nunc,* et compte tenu de l'interprétation qu'en faisaient les sectes hétérodoxes locales, devaient ou pouvaient être retenus ou non avec sécurité absolue comme exprimant la doctrine apostolique authentique. Tels écrits écartés du catalogue à Rome, étaient retenus ailleurs, et *vice versa,* les conditions et les dangers d'explications hétérodoxes n'étant pas partout les mêmes.

Si les divers catalogues ont fini peu à peu, par suite des contacts et des confrontations ultérieures — et cela a demandé plusieurs siècles — par se réduire *à peu près partout* à un catalogue commun *presque généralement* accepté, certaines Eglises très anciennes qui ont gardé jusqu'à nos jours un catalogue d'écrits canoniques assez différent du nôtre, en tous cas plus ample, — telle l'Eglise Copte qui a gardé la vieille tradition de l'Eglise d'Egypte et considère le *Pasteur* d'Hermas et l'*Epître* de Barnabé comme Ecritures — sont la preuve vivante que ce ne sont pas les Ecritures considérées comme canoniques qui sont antérieures — canoniquement du moins — à la fonction de gardiens du dépôt apostolique exercée par les successeurs des apôtres, mais que c'est la conscience que les successeurs des apôtres avaient de posséder cette fonction qui les a amenés, au fur et à mesure des exploitations hétérodoxes, diverses suivant les lieux et les sectes et les déroulements des années, des différents écrits de la primitive littérature chrétienne, à déterminer empiriquement le catalogue, compte tenu des interprétations erronées, de ceux de ces écrits qui pouvaient *hic et nunc* être employés avec totale sécurité comme Ecritures apostoliques. Ce catalogue ne prétendait pas, semble-t-il, être exhaustif et définitif. Ses flottements et tâtonnements, divers suivant les lieux et les temps, le laisserait entendre. A tel point que des Eglises apostoliques, de nos jours encore, en ont un différent du nôtre, parce que différentes furent les circonstances qui ont amené les successeurs d'apôtres de ces Eglises à le préciser. Le problème est posé en tous cas à notre conscience œcuménique par ce premier cas, et le plus important sans doute, de l'usage fait par les successeurs des apôtres de leur fonction de gardien du dépôt apostolique, dans la prise de conscience même par eux de cette fonction, lorsqu'ils furent amenés à juger ce qui, parmi les différents écrits utilisés dans leurs Eglises, pouvait avec sûreté être admis comme écrit apostolique.



J. Colson, *Service* "Etudes-Charité", *Secours Catholique Français.*

L'apostolicité au second siècle

La notion d'apostolicité est actuellement au centre du dialogue œcuménique. Pour tenter de mieux saisir cette notion dans toute sa richesse et sa plénitude, il n'est pas inutile d'essayer de la préciser au moment où elle apparaît dans l'histoire et commence à jouer un rôle important dans la vie de l'Eglise. Cet effort pour dégager sa signification primitive et sa coloration première devrait permettre d'éclairer et d'enrichir le débat actuel.

Lorsque mourut le dernier apôtre, les chrétiens n'eurent sans doute nullement conscience qu'une époque nouvelle de l'histoire de l'Eglise était en train de commencer. Les apôtres eux-mêmes avaient prévu ce moment en mettant à la tête des églises qu'ils avaient fondées des dirigeants [1]. D'ailleurs ceux qui avaient connu les apôtres étaient assez nombreux pour que le souvenir de l'enseignement apostolique fut assez vivace et précis et puisse servir de guide dans la prédication et l'enseignement des communautés. On était, somme toute, assez proche des origines pour qu'il ne se posât pratiquement pas de problèmes quant à la teneur du *kérygma* apostolique.

Les communautés possédaient l'Ancien Testament qui était déjà une base solide puisqu'il contenait les témoignages des prophètes sur le Christ. De plus on possédait des écrits, des lettres rédigées par des apôtres ou des membres de leur entourage qui pouvaient raviver le souvenir de la prédication et de l'enseignement des témoins de la mort et de la résurrection du Seigneur.

A ce moment l'Eglise vit de la Tradition apostolique, elle vit de ce dépôt que lui ont confié les apôtres et c'est par lui qu'elle connaît le Christ. Il y a là la norme immédiate de sa foi, de sa vie et de son enseignement. L'Eglise vit de l'apostolicité, de la tradition apostolique. Et cette dernière se suffit à elle-même, elle

[1] Il n'entre pas dans notre propos de discuter ici la thèse de ceux qui pensent que ces chefs d'église étaient des successeurs d'apôtre au sens strict, c'est-à-dire participant au ministère apostolique proprement dit et perpétuant dans l'Eglise cette fonction. Cf. *I Clément* 42 et les interprétations de ce texte données par G. Dix, *Le ministère dans l'Eglise ancienne*, Neuchâtel 1955, p. 97-106 et par J. Colson. *Les Fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*. Paris 1956.

n'a pas besoin de preuves pour se justifier, ni pour démontrer son authenticité. Il n'y avait aucune raison de douter que l'enseignement reçu dans les communautés fût autre que celui que les apôtres avaient eux-mêmes proféré.

Mais cette situation n'a pas duré et cela pour deux raisons : D'une part, avec le temps on s'éloigne de plus en plus de la période primitive, d'autre part des hérésies vont naître au sein des communautés chrétiennes. Et l'on va se trouver en face d'un nouveau problème : comment peut-on être certain que l'enseignement de l'Eglise est conforme à celui des apôtres.

Lorsque des hommes comme Polycarpe [2] ou Pothin [3] qui appartiennent à la génération qui suit immédiatement celle des apôtres et qui ont pu les connaître, lorsque ces hommes meurent le souvenir que l'on a encore de l'enseignement et de la doctrine des apôtres tend à s'estomper, à s'affaiblir. La génération montante n'est plus reliée directement aux origines, dès lors, il devient nécessaire de définir ce passé, d'en dégager et d'en conserver ce qui fait autorité. Ce sera seulement dans cette mesure que l'on pourra assurer la continuité entre la période des origines et la vie actuelle de l'Eglise.

L'exemple de Papias est significatif du désir de conserver les souvenirs de la période apostolique. Il rapporte les dires de ceux qu'il appelle les Presbytres, c'est à dire de ceux qui ont connu les apôtres. Il veut fixer les souvenirs de la période des origines, car précisément ils sont en train de disparaître [4].



Ainsi vers 150 la période des origines, parce qu'elle se fait de plus en plus lointaine, commence à poser un problème. A cette question l'Eglise répondra en mettant en évidence l'autorité des apôtres et en insistant sur la notion d'apostolicité. Dès lors ce recours aux apôtres, qui était déjà une réalité, mais que l'on vivait sans le réfléchir, et cette notion d'apostolicité qui existait à l'état implicite, se trouvent élaborés, explicités et, de ce fait, apparaissent dans le champ de la théologie. On fera de plus en plus consciemment appel à l'autorité des apôtres, à l'apostolicité comme à la norme essentielle et fondamentale de la foi. Et l'on en arrive ainsi à la fin

[2] « Et Polycarpe ? Non seulement il a été instruit par les apôtres et a vécu avec beaucoup de ceux qui ont vu Notre Seigneur, mais c'est encore par les apôtres que dans l'Eglise de Smyrne en Asie il a été constitué évêque » IRÉNÉE, *A. H.*, III, 3, 4.

[3] Pothin, le prédécesseur d'Irénée sur le siège épiscopal de Lyon, est de la génération qui précède Irénée et a peut-être lui aussi pu connaître l'un ou l'autre des apôtres.

[4] Cf. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, III, 39, 4 : « Si quelque part venait quelqu'un qui avait été dans la compagnie des presbytres, je m'informais des paroles des presbytres : ce qu'ont dit André ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur ; et ce que disent Aristion et le presbytre Jean, disciples du Seigneur. Je ne pensais pas que les choses qui proviennent des livres ne fussent aussi utiles que ce qui vient d'une parole vivante et durable ».

du second siècle à un homme comme saint Irénée, pour qui l'apostolicité est une des catégories fondamentales de sa pensée. « L'originalité d'Irénée, écrit Dom B. Reyenders, consiste essentiellement à donner aux apôtres et à la place qui leur revient dans l'économie chrétienne, un relief plus vigoureux. Nous étions réduits chez ses prédécesseurs à picorer quelques grains d'apostolicité. L'*Adversus Haereses* et la *Démonstration* l'administrent à dose massive. Dans la littérature chrétienne, ce n'est pas une révolution, mais un tournant »[5].

Cette insistance sur l'apostolicité se remarque au fait que le terme est de plus en plus fréquemment utilisé. Comme l'écrit fort justement Dom G. Dix : « Ce sont maintenant les Ecritures 'apostoliques', le ministère 'apostolique', le symbole des 'apôtres' que défend l'Eglise, et non plus simplement, comme auparavant, les écrits chrétiens, l'organisation reconnue de l'Eglise et la formule traditionnelle de la confession baptismale. Les termes anciens, *paradosis*, la tradition et *kérygma*, la prédication, sont maintenant qualifiés et magnifiés comme étant 'apostoliques', la première par Hippolyte qui écrit un ouvrage sur la 'Tradition apostolique', la seconde par Irénée qui en écrit un sur la 'Démonstration de la prédication apostolique' »[6].

C'est aussi l'hérésie qui amène l'Eglise du second siècle à en appeler avec plus de netteté à l'apostolicité. Le cas est flagrant pour le montanisme : il veut se rattacher à la période apostolique : son pneumatisme ne veut pas être une innovation, il prétend remonter à l'époque des apôtres ; son attente de la parousie vise simplement à renouer avec l'eschatologie primitive, son ascèse prétend reprendre l'ascèse apostolique. L'hérésie se réclame elle aussi de l'apostolicité. Ici encore, comme pour l'Eglise, c'est l'apostolicité qui est le critère décisif.

Le cas est également flagrant dans la gnose. Elle aussi veut faire remonter ses doctrines aux apôtres. Celles-ci ne sont pas nouvelles, bien au contraire, elles ne sont qu'une sagesse ésotérique, une connaissance secrète qui remonte aux origines, donc aux apôtres et de là au Christ. C'est ainsi que Basilide se dit le successeur de Glaukias, lui-même interprète de Pierre. Valentin, lui, se dit disciple de Théodas, élève de Paul... La notion d'apostolicité joue donc un rôle important dans ce mouvement. C'est même sous la plume des gnostiques qu'apparaissent pour la première fois les termes de tradition et de succession apostolique[7].

[5] *Paradosis*, « Le progrès de l'idée de Tradition jusqu'à Saint Irénée », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 5, 1953, p. 188.
[6] *Op. cit.*, p. 41 s.
[7] « Lettre de Ptolémée à Flore » in EPIPHANE, *Haer.* 33, 7 : « Car si Dieu le permet, vous recevrez plus tard des éclaircissements plus précis sur leur principe et leur naissance quand vous aurez été jugée digne de connaître la tradition des apôtres, que nous aussi nous avons reçue par voie de succession ».

Pour répondre au défi que lui lance la gnose par son appel à l'apostolicité, l'Eglise, qui déjà se sert de cette notion, va être amenée à la préciser, à la définir plus exactement.

De fait, l'apostolicité est bien une notion qui existe depuis les origines du christianisme, mais le second siècle va la préciser. Car avec le temps on se rend compte que l'apostolicité est réellement la norme de la foi : le Christ n'est réellement connu que par l'intermédiaire des apôtres, ils sont les fondements sur lesquels s'édifie l'Eglise. Mais comme l'autorité apostolique est revendiquée par les hérétiques pour justifier leurs doctrines, l'Eglise du second siècle, après avoir mis l'accent sur l'apostolicité, se verra dans la nécessité de faire un pas de plus et de préciser ce qui est apostolique et ce qui ne l'est pas.

Au second siècle la notion d'apostolicité va se lier à quatre termes qui reçoivent le qualificatif d'apostolique : ce sont l'Ecriture apostolique, la Tradition apostolique, la Succession apostolique, le Symbole apostolique.

1. L'Écriture apostolique

Un des faits les plus caractéristiques du second siècle, est la formation d'un canon néotestamentaire. En effet ce qui différencie de l'âge apostolique la période qui l'a suivi, c'est précisément la reconnaissance d'un certain nombre d'écrits portant le cachet apostolique comme normes de l'enseignement et de la foi et leur groupement progressif en une collection qui prend place à côté de l'Ancien Testament. La Tradition dont a vécu l'âge apostolique débouche au second siècle dans la formation de cette Ecriture apostolique. Ce n'est certes pas le seul débouché de la Tradition primitive, mais c'en est certainement le plus important.



Pour illustrer cette affirmation il suffit de s'en référer à saint Irénée : son « *Adversus Haereses* » est à ce point de vue fondamental. Dans cet ouvrage Irénée veut réfuter « la gnose au nom menteur ». Pour cela il consacre un livre à l'exposé des doctrines gnostiques, un second à une réfutation par la raison, les trois derniers sont destinés à montrer les erreurs des hérétiques par l'Ecriture : « *In hoc autem tertio ex Scripturis inferemus ostensiones* »[8]. Cette démonstration par les Ecritures, si elle commence au livre III, va se poursuivre jusqu'à la fin de l'ouvrage, c'est à dire jusqu'au livre V. Or ici les Ecritures ne désignent pas seulement l'Ancien Testament, mais aussi et surtout les écrits apostoliques. Ainsi le principe de la réfutation irénéenne est l'appel à l'Ecriture, c'est à elle qu'il s'adresse d'abord lorsqu'il veut réfuter une doctrine ou en démontrer la vérité. Or ce qu'il y a d'intéressant c'est de voir comment l'évêque de Lyon justifie l'autorité de cette nouvelle Ecriture.

[8] *A. H.*, III, pref.

En effet les hérétiques avec lesquels il discute refusent l'autorité de cette Ecriture, ou du moins discutent l'autorité de certains des écrits qui la composent. Ainsi à propos des évangiles, certains en admettent plus que les quatre que reconnaît Irénée, d'autres en admettent moins. Lorsqu'on examine la réponse d'Irénée, on a tendance à la considérer comme superficielle et légère, ne dit-il pas qu'il y a quatre évangiles parce qu'il y a quatre points cardinaux, quatre régions du monde, quatre vents principaux, quatre alliances...[9] Mais telle n'est pas son argumentation fondamentale. S'il reconnaît l'autorité des quatre évangiles, c'est parce que ces quatre évangiles sont d'origine apostolique : voilà ce qui est décisif. En effet, écrit Irénée, « les apôtres ont d'abord prêché l'évangile, puis par la volonté de Dieu ils nous l'ont transmis dans des Ecritures pour qu'il devienne la base et la colonne de notre foi »[10]. Les évangiles reçus sont apostoliques ; c'est cela, et finalement cela seul, qui fonde leur autorité. Et Irénée fera des raisonnements semblables pour les Actes : ils sont l'œuvre de Luc auteur de l'Evangile de ce nom, compagnon de Paul, donc ils participent à l'apostolicité. De même les lettres de Paul et l'Apocalypse de Jean ne font pas de difficultés, puisqu'elles sont évidemment l'œuvre d'un apôtre. Le Nouveau Testament s'impose à l'Eglise du second siècle de par son origine apostolique, et par là il participe à l'autorité des apôtres.

Cette attitude est caractéristique, car elle nous montre comment la notion, le critère de l'apostolicité a joué à plein dans la formation du canon néotestamentaire. Lorsque l'Eglise du second siècle pose le principe d'un canon, elle le fait en recourant au critère de l'apostolicité : le Nouveau Testament est apostolique ou il n'est pas.

Il y a dans cette formation du canon néotestamentaire un fait capital pour l'histoire de l'Eglise. Par là l'Eglise rejette toute une littérature apocryphe qui allait s'amplifiant, par là elle coupe court à toute une série de traditions qui allaient se gauchissant et se développant. Par là, elle définit le contenu et les limites de ce qu'elle considère désormais comme apostolique et de ce qui ne l'est pas. Et l'on peut souscrire à ce jugement de von Campenhausen : « Le canon du Nouveau Testament est, en un certain sens, le véritable héritier de l'autorité apostolique »[11]. La Tradition héritée des apôtres débouche dans la reconnaissance d'une Tradition apostolique écrite, norme et limite de toute la Tradition.

Cette reconnaissance d'une Ecriture apostolique, d'un canon apostolique est le fait marquant de l'histoire de l'Eglise au second siècle, c'est-à-dire de la période postapostolique[12]. L'apostolicité ne reste plus une grandeur vague que chacun peut invoquer à sa

[9] III, 11, 8.
[10] III, 1, 1.
[11] *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den drei ersten Jahrhunderten*, Tübingen 1955, p. 25.
[12] Cf. les développements d'O. CULLMANN sur « la portée de la fixation du canon au second siècle », dans *La Tradition*, Neuchâtel 1953, p. 41-52.

guise, mais elle devient une grandeur bien délimitée au contenu fixé. Par ce canon l'Eglise se donne la mesure apostolique qui lui permettra ensuite, au cours de son histoire, de mesurer sa tradition ecclésiastique, de mesurer la conformité de sa prédication à la prédication primitive des apôtres, et par là de la renvoyer toujours à nouveau au Christ lui-même. Ainsi lorsque l'Eglise fait appel à l'apostolicité, c'est d'abord et avant tout à propos des écrits néo-testamentaires qu'elle le fait. A côté de ce fait les autres recours à l'apostolicité ne sont que seconds.

2. La Tradition apostolique

La note d'apostolicité s'applique aussi au second siècle à la Tradition. Faisons une fois de plus appel à saint Irénée. Dans son « *Adversus Haereses* », nous l'avons vu, Irénée réfute la gnose par l'Ecriture. Mais les gnostiques auxquels il a affaire refusent cette autorité. « Lorsqu'on les convainc par les Ecritures, ils se mettent à accuser les Ecritures mêmes : les textes sont corrompus, ils sont apocryphes, ils ne concordent pas, on ne peut trouver chez eux la vérité... » [13]. Où trouver alors la vérité ? Dans la Tradition. « On ne peut trouver la vérité dans les Ecritures, disent-ils, si l'on ignore la Tradition. Car, ce n'est pas par écrit que cette vérité a été transmise, mais de vive voix » [14]. Ainsi les gnostiques récusent l'autorité de l'Ecriture au nom de la Tradition, mettant cette dernière au-dessus de l'Ecriture. Irénée ne peut passer outre, sinon toute sa démonstration scripturaire tomberait à faux. Il se doit de défendre la vérité des Ecritures.

Dans ce but, il suit les gnostiques sur leur propre terrain. Puisqu'ils invoquent la Tradition, il l'invoquera à son tour. Il va démontrer que sa Tradition est vraie, que celle des gnostiques est fausse. La Tradition de l'Eglise est vraie parce qu'elle remonte aux apôtres à travers les successions des presbytres, la Tradition de l'Eglise est vraie parce qu'elle est la seule apostolique [15]. De plus, et c'est là un des critères de sa vérité, elle est une et toujours la même : en sont témoins et garants les Eglises de Rome, de Smyrne et d'Ephèse [16]. La Tradition des hérétiques est fausse : elle ne remonte pas jusqu'aux apôtres, elle varie selon les promoteurs de chaque hérésie. Ainsi les hérétiques ne peuvent prétendre posséder la vérité. Si donc la Tradition qui vient des apôtres est dans l'Eglise, c'est dire que l'interprétation que l'Eglise donne de l'Ecriture est la seule juste. Ceci étant démontré, Irénée déclare : « *Revertamur ad eam quae est ex Scripturis ostensionem...* » et il commence sa démonstration scripturaire [17].

[13] *A. H.*, III, 2, 1.
[14] *Ibid.*
[15] *A. H.*, III, 3, 1.
[16] *A. H.*, III, 3, 2-3, 4.
[17] *A. H.*, III, 5, 1.

Ce raisonnement d'Irénée nous montre d'abord que son intérêt primordial et essentiel, c'est l'Ecriture : elle est norme de la vérité, car elle contient le témoignage apostolique. La Tradition n'apparaît que comme un argument second, dans ce sens qu'il s'y réfère seulement dans la mesure où ses adversaires l'invoquent. Par là, l'appel à la Tradition a une orientation apologétique et polémique.

Cependant la Tradition est importante, elle est le principe qui permet de valoriser l'Ecriture, qui assure que l'Ecriture contient bien le message apostolique. En fait, la Tradition apparaît comme un autre moyen de connaissance de la prédication apostolique. Les apôtres ont prêché et leur prédication se perpétue dans la prédication de l'Eglise. Ils ont mis leur prédication par écrit et c'est l'Ecriture apostolique. C'est la prédication vivante, la Tradition qui authentifie leur témoignage écrit. Ecriture et Tradition se recouvrent ici et sont identiques pour le fond : toutes deux elles renvoient aux apôtres et, par là, au Christ. Cependant leur fonction n'est pas identique : lorsqu'Irénée veut établir une doctrine, c'est à l'Ecriture qu'il fait appel. Celle-ci est pour lui l'autorité matérielle qui lui fournit ses arguments et la matière à sa réflexion théologique. C'est là sa démarche fondamentale, aussi y revient-il sans cesse. Lorsqu'Irénée fait appel à la Tradition, c'est beaucoup plus rarement. Il ne le fait que pour justifier l'autorité de l'Ecriture apostolique. C'est la Tradition apostolique qui lui affirme que l'Ecriture est aussi apostolique : il s'agit là d'une démarche formelle, d'un appel à une autorité dont le contenu n'est pas précisé et ne peut l'être que si on fait appel à l'Ecriture [18].

Si la fixation du canon apostolique établit une ligne de démarcation entre la période apostolique et l'histoire subséquente de l'Eglise, la doctrine de la Tradition apostolique établit par contre la continuité entre la période apostolique et l'histoire de l'Eglise. Certes, la norme de la vie de l'Eglise c'est le témoignage apostolique écrit, témoignage qui interpelle sans cesse l'Eglise comme un vis-à-vis. Mais à isoler ce témoignage, à ne plus voir que lui, il y aurait risque de se couper de l'histoire, risque de docétisme. La Tradition apostolique insiste, elle, sur la continuité, sur le fait que la révélation a bien eu lieu dans l'histoire et que la vie de l'Eglise s'inscrit ensuite dans cette histoire. Mais à isoler la Tradition, on risque de perdre de vue le témoignage originel des apôtres. Ecriture et Tradition apostoliques doivent demeurer conjointes et s'épauler réciproquement. Le témoignage apostolique écrit a besoin pour être entendu du témoignage apostolique vivant dans l'Eglise. Et le témoignage apostolique oral a besoin pour ne pas se gauchir et pour rester fidèle à lui-même d'être sans cesse référé au témoignage écrit des apôtres. Pour l'Eglise du second siècle, la fidélité tient dans la dialectique entre ces deux formes de témoignage apostolique, celui de l'Ecriture et celui de la Tradition.

[18] Cf. notre article « Ecriture et Tradition chez Saint Irénée », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 40, 1960, p. 32-44.

3. La succession apostolique

La question de la succession apostolique n'est pas au centre des préoccupations des chrétiens du second siècle. Certes, elle commence à y prendre place, mais simplement en tant que conséquence et corollaire de la doctrine de la Tradition apostolique.

En effet, une question se pose lorsque l'on parle de la Tradition apostolique : comment cette Tradition peut-elle prétendre à la légitimité ? Et cette question est d'autant plus aiguë que les hérétiques justifient leur Tradition en prétendant qu'elle remonte aux apôtres par l'intermédiaire d'une chaîne de docteurs.

Pour répondre à cette question, les chrétiens de la grande Eglise établiront à leur tour, comme les hérétiques le font, des listes d'évêques. Il suffit ici pour caractériser la situation de reprendre le passage suivant de Dom G. Dix : « Dans les circonstances de l'époque, cette prétention nouvelle et frappante de tenir une tradition secrète et plus authentiquement chrétienne transmise par une "succession" de maîtres autonomes, ne pouvait être combattue que par un nouvel accent mis sur la tradition collective, maintenue par la succession de maîtres autorisés dans chaque église, la "succession" de ses évêques. Chacun d'eux, à son tour, a repris de son prédécesseur la même *cathedra* ou chaire de docteur. La stabilité doctrinale de cette succession était garantie par son caractère public, qui faisait apparaître immédiatement toute déviation ; sa pureté était garantie par son harmonie avec l'enseignement donné du haut des chaires de docteurs de toutes les autres Eglises » [19]. Ainsi la notion de succession apparaît comme un élément destiné à justifier et préciser l'idée même de Tradition.



Le premier auteur, à notre connaissance, qui tire argument de la succession des évêques est Hégésippe. Voici ce qu'il écrivait d'après Eusèbe : « Et l'Eglise de Corinthe demeura dans l'orthodoxie jusqu'à ce que Primus devînt évêque à Corinthe. Lorsque je naviguais vers Rome, j'ai vécu avec les Corinthiens et j'ai passé avec eux un certain nombre de jours pendant lesquels nous nous sommes réconfortés de leur orthodoxie. Etant arrivé à Rome j'y ai établi une succession jusqu'à Anicet, dont Eleuthère était diacre. Soter a succédé à Anicet et, après lui, il y a eu Eleuthère. Dans chaque succession et dans chaque ville, il en est comme le prêchent la Loi, les prophètes et le Seigneur » [20].

Hégésippe a établi, à Corinthe comme à Rome, des listes d'évêques, qui avaient occupé régulièrement leur siège et avaient conservé la véritable doctrine : aucun d'entre eux n'a été hérétique. Ce qui apparaît comme capital pour la transmission du dépôt, c'est

[19] *Op. cit.*, p. 39.
[20] *Histoire ecclésiastique*, IV, 22, 2-3.

l'évêque : il est responsable de la Tradition apostolique, il en est le garant. Cependant, pour Hégésippe, l'argument de la succession est simplement historique : ce qui l'intéresse c'est la succession d'évêques dans l'enseignement de la vérité, c'est la succession de maîtres autorisés dans l'enseignement de la doctrine et le fait que l'on puisse vérifier leur orthodoxie. Il n'est point question d'une succession des évêques à partir des apôtres, seule l'intéresse la succession des évêques. De même, il n'est pas question d'un caractère sacramentel quelconque assurant à l'évêque la fidélité au dépôt.

Ainsi l'argument de la succession, lorsqu'il apparaît, se manifeste comme un argument d'ordre historique. Puisque l'on peut historiquement établir la liste des évêques d'un siège, puisque l'on peut prouver qu'ils ont été orthodoxes, il y a de fortes présomptions, pour ne pas dire certitude, que l'Eglise en question ait conservé intacte la doctrine depuis les origines. Et ceci d'autant plus que l'on peut établir la période où les hérétiques ont fait leur apparition [21].

Saint Irénée reprendra à son tour l'argument d'Hégésippe et le développera. Pour justifier son recours à la Tradition, il affirme qu'elle est visible dans toutes les Eglises et qu'il peut énumérer ceux qui ont été installés par les apôtres comme évêques et leurs successeurs jusqu'à nos jours. Aucun d'entre ces presbytres n'a connu ou enseigné des doctrines telles que celles que propagent les gnostiques. Cependant, comme une énumération de toutes les successions serait trop longue, il lui suffira, pour montrer la légitimité de sa tradition, de se limiter aux évêques de l'Eglise de Rome. « Après avoir ainsi fondé et édifié l'Eglise, les bienheureux apôtres transmirent à Lin la charge de l'épiscopat... Anaclet lui succède. Après lui, en troisième lieu à partir des apôtres, c'est à Clément qu'échoit l'épiscopat... A ce Clément succède Evariste ; à Evariste Alexandre ; ensuite, en sixième lieu à partir des apôtres, Sixte est institué ; après lui Télesphore, glorieux aussi par son martyre ; ensuite Hygin, ensuite Pie ; après lui Anicet ; Soter ayant succédé à Anicet, c'est maintenant Eleuthère à qui est échu l'épiscopat, en douzième lieu à partir des apôtres. C'est dans cet ordre et dans cette succession que la Tradition qui est dans l'Eglise à partir des Apôtres et que la prédication de la vérité sont parvenues jusqu'à nous » [22].

Ici encore l'argument est d'ordre historique. La série bien connue des évêques de Rome qui ont occupé ce siège offre une garantie certaine de l'authenticité de la tradition doctrinale de l'Eglise de Rome, car aucun d'entre eux n'a sombré dans l'hérésie. Ici encore l'accent est mis sur les évêques en tant que responsables et garants de la prédication et de la doctrine. L'évêque est considéré comme un docteur, en tous cas c'est en tant que tel qu'il intervient dans la succession. De plus, il n'est pas question à proprement parler d'une suc-

[21] Cf. E. Molland, « Le développement de l'idée de succession apostolique », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 34, 1954, p. 19-20.
[22] *A. H.*, III, 3, 3.

cession apostolique : il est question de successions d'évêques à partir des apôtres, après eux. Les apôtres restent en dehors de la liste épiscopale et Irénée compte les évêques à partir du premier évêque et non des apôtres. Ceci indique la différence que l'on faisait au second siècle entre le temps des apôtres et celui des évêques ; ce dernier est autre chose, les apôtres restent des grandeurs uniques dans leur genre. Ce n'est que plus tard que l'on comptera les apôtres comme les premiers évêques des communautés [23]. Enfin, il n'est pas question d'un pouvoir ou d'une autorité apostolique possédée par les évêques. Ceci n'apparaîtra qu'au IIIe siècle avec Calliste et Hippolyte.

Cependant il faut ajouter un autre passage d'Irénée qui tend à préciser la doctrine de la succession : « Il faut obéir aux presbytres qui demeurent dans la communion de l'Eglise, qui possèdent la succession à partir des apôtres et qui ont reçu le charisme certain de la vérité en succédant à leurs prédécesseurs dans la dignité épiscopale » [24]. S'agit-il dans ce *charisma veritatis certum* d'un charisme sacramentel reçu par l'ordination et constituant une garantie surnaturelle de l'enseignement apostolique authentique, comme Dom G. Dix le pense [25] ? Il semble plutôt qu'avec K. Müller, van den Eynde et E. Molland, il faille comprendre ce *charisma* comme la doctrine de l'Eglise confiée à l'évêque au moment de son ordination. Dans le même texte, Irénée parle des presbytres qui sont devenus schismatiques et qui s'éloignent de la succession authentique *(absistunt a principali successione)*. Ces presbytres, parce qu'ils se sont écartés de la succession, n'ont pas gardé le charisme, c'est-à-dire la doctrine de l'Eglise confiée au moment de leur ordination. S'il s'agissait d'un don sacramentel, on ne comprendrait plus l'allusion aux presbytres schismatiques. Ceci revient à dire que la succession n'est pas une possession inamissible : on ne peut la garder quand on se sépare de l'Eglise. Comme l'écrit E. Molland : « Un évêque se trouve dans la succession s'il est le successeur légitime de son prédécesseur et s'il reste fidèle à la doctrine de l'Eglise » [26].

Telle est la doctrine de la succession qui se développe au second siècle. Elle a pour but d'étayer l'argument de la Tradition. Il s'agit là d'un argument essentiellement historique : la Tradition est garantie par le fait que dans les grandes églises on peut établir la liste des évêques qui se sont succédé à partir des apôtres sans interruption et en persévérant dans la doctrine véritable. Il s'agit avant tout, sous cette forme primitive, d'une succession de docteurs dans une chaire d'enseignement, il s'agit du ministère de l'évêque en tant que prédicateur. Il n'est pas question d'identifier apostolat et épiscopat, il n'est

[23] Cf. E. MOLLAND, *Op. cit.*, p. 25.
[24] *A. H.*, IV, 26, 2.
[25] « De plus, écrit G. DIX, Irénée insiste d'une manière nouvelle sur le charisme sacramentel reçu lors de l'ordination et constituant une garantie surnaturelle de l'enseignement apostolique authentique qui ne peut être obtenue que par l'ordination », *Op. cit.*, p. 45.
[26] *Op. cit.*, p. 22.

pas encore question d'un charisme sacramentel de l'ordination épiscopale. Mais cependant, on voit poindre déjà les éléments de la doctrine ultérieure : charisme de vérité, assimilation de l'épiscopat à l'apostolat, tendance à privilégier Rome en tant que garantie des autres successions.

La fidélité de l'Eglise du second siècle consistant en ce dialogue entre la tradition apostolique écrite et la tradition apostolique vivante en son sein, il est possible de préciser encore. Pour les chrétiens du second siècle, ce sont les évêques, se succédant légitimement dans la fonction de docteur et de prédicateur qui assurent le maintien effectif de la Tradition apostolique depuis les origines. La succession des évêques authentifie la Tradition apostolique dans l'Eglise.

4. Le Symbole des apôtres

On pourrait ajouter aux éléments d'apostolicité déjà dégagés, un autre terme, celui du Symbole. Bien entendu, au second siècle, il n'existe sans doute pas de symbole avec une forme fixe et définitive, le Symbole dit « des apôtres » n'a pas encore vu le jour. Mais il existe des formules symboliques qui contiennent les éléments majeurs des symboles postérieurs : les trois articles, le *kérygma* christologique. Or, dans bien des cas, ces formules se présentent comme exprimant la foi que les apôtres ont transmise. Par là, on trouve déjà exprimée la liaison entre les formules symboliques et les apôtres. Ceci revient à dire que la note d'apostolicité tend à se projeter sur les formules de foi [27].

Si l'on étudie les formules symboliques que l'on trouve dans l'œuvre de saint Irénée, on verra que nombre d'entre elles se présentent, non pas certes comme rédigées par les apôtres — ce ne sera que plus tard que naîtra la fiction — mais comme exprimant la foi des apôtres. « L'Eglise, quoique répandue jusqu'aux extrêmités de la terre, a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi en : un seul Dieu, Père tout-puissant qui a fait le ciel et la terre et les mers et tout ce qui est en eux, et en un seul Christ Jésus, le Fils de Dieu incarné pour notre salut et au Saint-Esprit qui a annoncé par les prophètes les économies et les délivrances et la naissance de la vierge et la souffrance » [28]. Ce symbole est pour Irénée le résumé de la foi apostolique, et l'on peut dire que, dans ce sens, il est apostolique. Parlant des apôtres qui ont rédigé l'évangile, Irénée écrit : « Et eux tous nous ont transmis *(tradiderunt nobis)* un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, annoncé par la Loi et les Prophètes, et un seul Christ, Fils de Dieu » [29]. Ici encore Irénée ne veut pas dire que la formule qu'il cite

[27] Cf. O. CULLMANN qui attire l'attention sur le fait de la formation parallèle du symbole et du canon néotestamentaire. *Op. cit.*, p. 48.
[28] *A. H.*, I, 10, 1.
[29] *A. H.*, III, 1, 2.

vient des apôtres, mais que son contenu est le véritable contenu de la Tradition apostolique. Citons encore une autre formule où il est question des barbares qui gardent la Tradition sans référence à l'Ecriture : « Ils gardent soigneusement l'ancienne Tradition : en un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre et de tout ce qu'ils contiennent, par Jésus-Christ, le Fils de Dieu qui, à cause de son immense amour pour la créature, a accepté de naître d'une vierge, unissant l'homme à Dieu et qui a souffert sous Ponce-Pilate, et est ressuscité, a été reçu dans la gloire et reviendra dans la gloire... » [30]. La formule est assez développée et l'introduction montre bien que pour Irénée, cette formule est bien l'expression de la Tradition apostolique.

Ainsi, les formules de foi apparaissent comme le résumé de la Tradition, comme son contenu central : elles expriment et condensent l'enseignement apostolique [31]. On assiste à la formation d'un symbole qui est apostolique dans son essence ou qui n'est pas. Dès lors on peut se demander si le Symbole n'est pas le cœur et le centre de toute la Tradition apostolique vivante. Et l'on pourrait préciser notre tableau de l'apostolicité au second siècle. La Tradition apostolique orale dont l'évêque est le garant par la succession apostolique et qu'il exprime en référence au témoignage apostolique écrit, trouve son expression centrale dans le Symbole apostolique.

L'apostolicité est donc une des catégories théologiques fondamentales de la pensée chrétienne au second siècle. En précisant cette notion, l'Eglise de l'époque a entendu préciser ce qui était pour elle l'autorité essentielle.

ANDRÉ BENOIT

Professeur à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg.

[30] *A. H.*, III, 4, 1-2.

[31] Cf. O. CULLMANN, *Op. cit.*, p. 49 : « La règle de foi apostolique, voilà la Tradition dont parlent les Pères du second siècle ».

Eléments transmissibles et intransmissibles de la succession apostolique

LE POINT DE VUE CATHOLIQUE

La succession apostolique fait partie essentielle du mystère chrétien. Cela n'exclut pas d'avance les insuffisances ou les défauts dans la manière d'en parler ni la nécessité d'approfondir toujours plus la signification de cette doctrine. Qui se dit « catholique » au sens le plus compréhensif du mot, doit considérer les problèmes dans leur totalité et tenir compte de ce qui n'est pas confessionnellement catholique. Tout objectant de bonne foi, parce qu'il peut voir quelque chose de juste, peut aussi détenir quelque aspect de cette vérité totale dont le vrai catholique, comme tout chrétien d'ailleurs, doit avoir la hantise. La seule manière d'aborder les questions les plus litigieuses et les plus controversées entre chrétiens, n'a donc rien à voir avec la méthode polémique de la « terre brûlée » qui veut réduire à rien toute opposition ; elle relève au contraire de la méthode œcuménique de la « terre habitée » qui respecte dans le Christ tous ses occupants. La confrontation œcuménique n'est donc vraiment réelle que dans la mesure où elle nous aide à sortir de nous-mêmes. Nous n'entrons plus alors dans ce qui est *pour nous* la vérité, sans voir ce qu'elle peut signifier aussi *pour les autres.* Par ailleurs, comme les problèmes qui nous divisent depuis des siècles, sont alourdis de charges affectives inconscientes considérables — que l'on songe à un problème comme celui de la papauté ou à celui de la réforme, par exemple ! — le pire serait de croire que nos façons spontanées d'aborder les différents problèmes ont je ne sais quoi d'inconditionné et d'absolu. En fait, pour ou contre, nous avons, tous, nos préjugés. Un des pires, comme on l'a souvent remarqué, est de croire n'en avoir aucun. Le premier service que nous rend donc le dialogue œcuménique, est de nous aider à les découvrir. Nous le faisons en écoutant les autres ; nous le faisons aussi en nous efforçant de parler en fonction d'eux. Nous reconnaissons alors, que nous aussi nous avons un point de départ et nous pouvons nous ouvrir à celui des autres. Nous diminuons ainsi d'autant entre nous, les distances qui sont légitimement franchis-

sables : nos incompréhensions initiales sur nos perspectives réciproques. Sans doute le travail œcuménique ne se réduit pas à cette sorte d'*emendatio* spirituelle de l'intelligence dans la charité, mais il est impossible sans elle. Plus les questions sont délicates, plus les discussions entre nous paraissent avoir été stériles, plus la nécessité est grande de discerner les attitudes spontanées qui commandent la présentation systématique des doctrines. Faute de quoi, la discussion qui se voudrait et qui doit être théologique, commencerait ou trop tôt ou trop tard. Trop tôt, parce que les éléments préconscients de la réflexion doctrinale n'auraient pas été élucidés et critiqués ; trop tard, parce que les présupposés en place joueraient dans la discussion le rôle irrationnel des affectivités mentales.

La question de la succession apostolique en tout cas, représente sans doute un des problèmes œcuméniques où les exigences méthodologiques que nous venons de rappeler brièvement, et qui ont été pratiquées de façon magistrale par un Père Bouillard à l'égard de Karl Barth par exemple, s'imposent avec évidence. Ce problème de la succession apostolique n'est-il pas en effet, une pièce maîtresse de toute ecclésiologie ? Il faut donc essayer d'analyser la différence de nos points de départ spontanés, à son sujet ; essayer aussi d'intégrer, comme catholique, ce qui est absolument légitime dans le point de vue protestant et montrer enfin ce qu'implique en outre, le point de vue catholique par rapport au point de vue protestant.

1. Différence des points de départ catholique et protestant

A première vue la différence entre le point de départ protestant et le point de départ catholique en ce qui concerne l'apostolicité, relève de l'importance donnée de part et d'autre, aux éléments *transmissibles* et aux éléments *intransmissibles*. Le catholique, dit-on en ce cas, privilégie les premiers et le protestant les seconds. Et de fait on peut ramener à ce premier schéma la présentation couramment élaborée, des deux doctrines. Le catholique dira toujours, d'une manière ou d'une autre, que dans la succession apostolique se transmet tout ce qui est nécessaire à l'exercice du triple ministère de l'Eglise en matière d'enseignement, de sanctification et de gouvernement et que par contre, est intransmissible tout ce qui, chez les Apôtres, appartient à leur situation particulière de témoins oculaires, d'écrivains inspirés et de thaumaturges. On montrera sans trop de peine par ailleurs comment un protestant, c'est le cas de Cullmann, insiste au contraire avec plus de force et de priorité sur le caractère intransmissible en l'Apôtre, du double rôle de témoin oculaire du Christ et de fondateur de l'Eglise. Mais si frappant que soit ce premier contraste, on n'aura aucune peine à montrer qu'il n'est pas aussi important qu'il parait d'abord.

En effet, pour le protestant comme pour le catholique, l'apostolicité contient réellement un élément transmis, sinon elle ne serait actuellement rien pour lui. Réciproquement pour le catholique, il y a bien dans l'apostolicité quelque chose d'intransmissible en droit et donc de non transmissible en fait, sinon les Apôtres seraient à ses yeux, purement identiques dans l'Eglise à quiconque après eux : ils ne seraient donc plus les Apôtres. Par ailleurs le protestant qui semble à première vue, privilégier l'intransmissible, privilégie aussi cet élément transmissible par excellence de la tradition, qu'est l'Ecriture. Quant au catholique qui semble n'envisager que le transmissible, il en viendrait plutôt à minimiser l'Ecriture qui est pourtant éminemment transmissible. Ce n'est pas davantage le fait que le protestant concevrait l'apostolicité indépendamment de toute autorité qui le différencie du catholique, car, pour le protestant, l'Ecriture doit être l'autorité par excellence. La différence concerne en réalité, la façon de concevoir le transmissible et l'intransmissible dans l'Apôtre. Est essentiellement transmissible chez l'Apôtre aux yeux du protestant, l'Ecriture, c'est-à-dire la forme objective qu'a prise la singularité de l'Apôtre comme témoin oculaire du Christ. Est essentiellement transmissible aux yeux du catholique, moins l'Ecriture (qu'il ne songe pas tellement d'ailleurs à appeler apostolique) que le *ministère* apostolique comme tel, c'est-à-dire la forme institutionnelle qu'a prise la nécessité de maintenir et de garder l'Eglise dont les Apôtres étaient, de façon intransmissible, le fondement. Dans ces conditions l'actualité des Apôtres en l'Eglise c'est pour le protestant l'*Ecriture*, tandis que pour le catholique, ce sont les *successeurs* d'Apôtres ; à ses yeux c'est moins l'Ecriture que l'Eglise qui est apostolique.

Aucun de ces points de vue spontanés, pour significatifs qu'ils soient des positions catholiques et protestantes sur l'apostolicité de l'Eglise et de l'Ecriture, n'est de soi exclusif de l'autre. L'un et l'autre devraient toujours être pris par chacun, comme rigoureusement complémentaires. Le catholique y gagnerait des vues plus immédiatement compréhensives de l'apostolicité de l'Ecriture dans l'apostolicité de l'Eglise et le protestant échapperait plus aisément au risque de ramener systématiquement à la seule Ecriture, toute l'apostolicité de l'Eglise. Mais ayant trop peu conscience dans la présentation de la doctrine de l'apostolicité, du caractère spontanément unilatéral de nos points de départ, nous risquons de laisser se durcir en oppositions irréductibles, ce qui devrait pouvoir n'être que des différences légitimes d'accent. En effet, ni l'Eglise n'est apostolique sans l'Ecriture des Apôtres, ni l'Ecriture n'est apostolique indépendamment de l'Eglise que le Christ a fondée sur les Apôtres. Ecriture et Eglise sont donc inséparables l'une de l'autre. Nos façons de disloquer au détriment de l'une ou de l'autre, deux réalités qui n'en font qu'une, relèvent de nos particularités polémiques et non pas de la vérité révélée. Elles doivent donc tomber. Comme elles

nous sont devenues connaturelles, elles nous paraissent irréductibles. C'est une illusion de l'histoire. Le dialogue œcuménique, dans un commun amour *et* de l'Eglise *et* de l'Ecriture, doit précisément nous aider à dépasser courageusement ces divisions mortelles. Ce qui implique que nous essayions de dépasser la partialité première de nos points de départ spontanés, pour nous mettre d'abord dans l'optique légitime de l'autre. Pour nous, catholiques, cela signifie que nous acceptions de partir d'abord du caractère de témoin oculaire dans l'Apôtre et de son rôle irremplaçable comme fondement « apostolique » de l'Eglise du Christ.

Ce que nous allons essayer de faire dans une seconde partie.

2. Point de départ protestant et doctrine catholique de l'apostolicité

S'il est évident que les Apôtres sont indissolublement témoins oculaires de l'événement du salut et fondements apostoliques de l'Eglise en ce témoignage, il est non moins évident que la mision des Apôtres est en cela tout à fait personnelle et comme telle rigoureusement intransmissible. On ne fait pas un témoin oculaire par institution, et on ne donne pas à des « successeurs » de faire partie *du nombre des Douze* choisis par le Seigneur et par l'Esprit pour être les fondements apostoliques de son Eglise. Habitués comme catholiques à penser immédiatement l'apostolicité en fonction de la succession, nous nous arrêtons fort peu d'ordinaire sur cette vérité cependant essentielle, qu'il y a dans le titre et la fonction d'Apôtre quelque chose d'absolument unique, d'aussi absolument unique que l'événement lui-même du Seigneur. De même qu'il n'y aura plus d'autre avènement historique du Christ en grâce, avant le retour eschatologique du Christ en gloire, de même n'y aura-t-il plus d'autres témoins *oculaires* du Christ que les Apôtres eux-mêmes et personne d'autre qu'eux ne deviendra jamais fondement apostolique de l'Eglise du Christ. L'unicité absolue du Christ dans l'histoire implique et explique l'unicité absolue des Apôtres comme témoins oculaires du Christ et comme fondements de l'Eglise sur ce témoignage. De même que l'insistance, parfois polémique, des protestants sur l'unicité absolue du sacrifice de la croix nous oblige, comme catholiques, à montrer toujours plus nettement en quoi la messe ne multiplie pas la Croix mais en exprime de façon indéfiniment renouvelable la richesse absolument unique ; de même l'insistance, parfois polémique, des protestants sur l'aspect unique et intransmissible de la situation de témoins oculaires et de fondements de l'Eglise, nous oblige, comme catholiques, à réapprofondir des données absolument classiques que nous risquerions d'oublier. Ces données concernent la notion même d'apostolicité et celle d'Ecriture.



A. La notion d'apostolicité

En simplifiant les positions des uns et des autres, on pourrait dire ceci : étant réellement frappés par la singularité absolue de l'événement du Christ et donc des Apôtres, nous voulons tous également l'exprimer ; mais alors que les catholiques en parlent sous la forme présente d'un *toujours là* du Christ et des Apôtres, les protestants au contraire expriment davantage cette singularité sous la forme passée d'un *jamais plus*. *Jamais plus* le Christ ne mourra et ne ressuscitera : il l'a fait « une fois pour toutes ». Par voie de conséquence, *jamais* plus il n'y aura d'autres témoins oculaires de ce fait unique, que les Apôtres choisis à cette fin. *Toujours*, dit de son côté le catholique, *toujours* il sera vrai que le Christ est venu, qu'il est mort et ressuscité et qu'il est vivant en son Corps qu'est l'Eglise, *toujours* l'Eglise sera dans le monde l'actualité vivante de l'œuvre absolument unique du Christ et des Apôtres. Ici encore, aucun des deux aspects n'est vraiment séparable de l'autre, car l'apostolicité véritable implique à partir du *jamais plus* de l'événement singulier du Salut, le *toujours là* de son résultat décisif. Il reste cependant vrai que pour vraiment comprendre le *toujours là* actuel de l'œuvre du Christ et des Apôtres, il faut partir du *jamais plus* qui en exprime la singularité absolue.

C'est saint Paul qui semble avoir donné son expression la plus saisissante à l'unicité de l'œuvre apostolique au service de la singularité parfaite du Christ. Il écrit en effet aux Galates : « Je m'étonne que si vite vous abandonniez Celui qui vous a appelés par la grâce du Christ, pour passer à un second évangile, — non pas qu'il y en ait deux ; il y a seulement des gens en train de jeter le trouble parmi vous et qui veulent bouleverser l'évangile du Christ. Eh bien ! si nous-mêmes, si un ange venu du ciel vous annonçait un évangile différent de celui que nous vous avons prêché, qu'il soit anathème ! Nous l'avons déjà dit, et aujourd'hui je le répète ; si quelqu'un vous annonce un évangile différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème ! » (1. 6-9). L'unicité apostolique est tellement absolue qu'elle joue en quelque sorte « contre » l'Apôtre lui-même. Lié en effet par l'unicité de l'événement du Christ, au service duquel il existe de façon exclusive, l'Apôtre serait anathème s'il revenait sur ce mystère pour le changer, si peu que ce soit. Serait anathème d'ailleurs toute autorité même angélique qui voudrait modifier le caractère imprescriptible et unique de l'événement du Christ, dont l'Apôtre est le témoin autorisé. *Jamais plus*, nous dit donc équivalemment saint Paul, *jamais plus* il n'y aura un apostolat légitime qui puisse enseigner autre chose que le Christ *déjà* annoncé, c'est-à-dire l'unique Christ venu et l'unique Christ prêché par le Collège des Douze et par Paul.

Mais précisément le *jamais plus* où s'exprime le caractère définitif de la fonction apostolique par rapport à l'événement du Christ et sur

lequel insiste avec prédilection le protestant, commande le *toujours là* de sa paternité sur lequel s'arrête plus volontiers le catholique. Cet événement du Christ et de ses Apôtres marque en effet que « la plénitude des temps » est là (Gal. 4. 4). La singularité numérique de la venue du Christ n'est donc pas la simple singularité naturelle que donne à tout événement l'irréversibilité radicale du temps. Accéder au Pôle Nord par navigation sous-marine sous le « pack » glaciaire est bien un événement singulier et jusqu'à présent unique en son genre; mais il reste cependant en lui-même, indéfiniment renouvelable. Telle n'est pas la singularité de l'événement du Christ et par là, des Apôtres. Elle exclut en effet toute répétition possible : elle a eu lieu « une fois pour toutes » (Rom. 6. 10) — c'est *l'éphapax* du Christ sur lequel Cullmann dans *Christ et le temps* a si justement insisté. Mais, notons-le bien : l'impossible réitération de l'événement du Christ et des Apôtres, qu'exprime le *jamais plus* de leur irréductible singularité, loin de signifier leur irrévocable disparition du présent dans le passé, annonce au contraire l'indestructible *actualité* de ce passé dans le présent de l'histoire. S'il y a donc un *jamais plus* du Christ et des Apôtres, qui exclut toute répétition possible d'un autre événement semblable sur le plan du salut, c'est qu'il y a un *toujours là* qui exclut à son tour la disparition actuelle des effets de ce *jamais plus* du Sauveur. La répétition de l'événement du salut est impensable parce que sa réalité dure à jamais et se trouve toujours là. Et c'est en fonction du caractère non réitérable de l'événement du salut que l'Ecriture prend tout son sens.

B. L'apostolicité de l'Ecriture

L'adage antique : « *verba volant, scripta manent* » se ressent peut-être d'une certaine injustice des civilisations à littérature écrite envers les civilisations à traditions purement orales. Il n'en reste pas moins vrai cependant que le passage par l'écrit donne à la parole une portée objective et une durée sociale que, de soi, la parole n'a pas. Certes la parole *donnée*, et qui n'a pas nécessairement pour cela à être écrite, est d'un poids considérable. Elle constitue même le seul poids spirituel véritable de l'écrit. Qui manque à sa parole *donnée* manquera aussi bien à sa parole *écrite* et, dans les deux cas, c'est bien *de parole* qu'il manque. La parole est donc avant l'écrit, le lieu inaliénable de la vérité et de la sincérité de l'esprit. Cependant l'écrit consigne dans l'objectivité sociale de l'homme, le contenu inaltérable d'une parole « simplement » dite. Quand Pilate répond aux Juifs, qui veulent lui faire retoucher le libellé de la croix du Christ : « ce que j'ai écrit est écrit » (Jn. 19. 22), il se débarrasse d'abord de l'importunité des Juifs, mais il exprime aussi, sans le vouloir, le caractère objectivement définitif de l'écrit. Sans doute, on peut toujours revenir sur un texte écrit — l'esprit est libre de ses œuvres —, mais alors il est visible qu'on le transforme et l'ancienne rédaction témoigne des modifications apportées. L'écrit

fait donc foi de l'état de la pensée de celui qui le rédige, au moment où il le rédige. Il a ainsi quelque chose d'incontestable et de dirimant que n'a pas, de soi, la parole. De là, son importance capitale dans le domaine de l'histoire et du droit. L'écrit fait document, il constitue dans un dossier une pièce de choix. Par ailleurs, son action dépassant la durée de celui qui l'a fait, l'écrit est l'instrument par lequel dans le domaine de la culture comme dans celui des testaments, « le mort saisit le vif ». C'est Socrate qui m'atteint en personne dans les écrits de Platon. L'écrit assure ainsi à l'homme un type original de pérennité culturelle ; il entre par là au nombre des signes les plus évocateurs de la transcendance spirituelle de l'homme, — non sans créer entre toutes les générations de l'histoire, une communauté qui dépasse les frontières de l'espace et du temps, celles aussi de la mort. C'est pourquoi, toute action qui a le souci d'assurer sa survie dans l'histoire se donne d'une manière ou d'une autre, la forme de l'écrit. C'est pourquoi aussi, devenu un écrit, le témoignage apostolique a revêtu la forme humaine de l'imprescriptible.

Sans doute parce qu'il a « les paroles de la vie éternelle » (Jn. 6. 68) et parce qu'il sait que « le ciel et la terre passeront » mais que ses « paroles ne passeront pas » (Mc. 13. 31) le Christ n'a aucune anxiété de l'écrit et il n'envoie pas ses Apôtres écrire mais prêcher. C'est par la parole que se propage la foi (Rom. 9. 17), parce que la foi a pour principe le témoignage même de Dieu. On ne trouvera donc pas plus d'anxiété d'écrire, chez les Apôtres que chez le Seigneur. Leur souci dominant est d'assurer dans le monde la transmission de la Parole dont ils sont essentiellement les serviteurs. Néanmoins, peu à peu et par le jeu normal des conditions humaines dans lesquelles s'insère le Royaume, l'écrit passe lui aussi au service de la Parole et la Parole apostolique, de Parole prêchée devient également Parole écrite. Par là s'objective sur un nouveau registre humain coextensif à toutes les générations humaines, non seulement ce qu'il y a d'impérissable dans le message du Christ, mais aussi ce qu'il y a de définitif dans le témoignage que les Apôtres lui rendent. Dorénavant, le caractère non-réitérable du fondement apostolique non moins que le contenu irréformable du témoignage des Apôtres se manifestent de façon privilégiée dans le caractère imprescriptible de l'Ecriture. Eux partis, on ne pourra pas leur faire dire ce que l'on voudra. Leur Ecriture portera témoignage de leur propre Parole et par elle ils continueront de parler dans l'Eglise. Ainsi l'Ecriture assure-t-elle aux Apôtres une sorte de trans-historicité empirique. Elle assure au *jamais plus* de l'âge apostolique le *toujours là* de son contenu et de sa norme. Elle est, dans l'Esprit utilisant à son propre profit les structures culturelles de la civilisation, un des moyens essentiels de la pérennité des Apôtres parmi nous. En ce sens, l'Ecriture fait intégralement partie de l'apostolicité.

La polémique anti-protestante a parfois masqué à la conscience catholique courante, cette importance primordiale de l'Ecriture. En la disant à juste titre inspirée, on risque de l'oublier apostolique. Ou encore, en croyant faire légitimement pièce à l'unilatéralisme lui aussi polémique, de la « *sola Scriptura* », on risque de tomber dans la partialité corrélative et aussi illégitime, de je ne sais quelle « *Traditione sola* », intrinsèquement séparée de toute Ecriture. On donne parfois à penser que la perte effective de l'Ecriture pour une Eglise faussement comprise sans elle, ne serait pas irréparable. De tels passages à la limite chez quelques-uns, sont des morceaux de bravoure nominalistes, nuisibles à tous. Ils reposent sur une opposition polémique entre l'Eglise et l'Ecriture, qui ne peut que renforcer cette autre opposition tout aussi intolérable entre l'Ecriture et l'Eglise. En réalité l'hypothèse d'une Eglise sans Ecriture est effectivement impossible. Autant vaudrait supposer une Eglise sans Eucharistie ! Au « *sola Scriptura* » ne répond donc en vérité aucun « *Traditione sola* », mais la seule plénitude vraiment catholique du rapport indestructible non seulement de l'Eglise et de l'Ecriture, mais aussi de l'Ecriture et de l'Eglise. Si un catholicisme polémique risque de compromettre la pureté du premier rapport, le protestantisme ne compromet-il pas la pureté du second en risquant d'opposer vainement l'Ecriture à l'Eglise ? Car si l'apostolicité de l'Eglise est inséparable de l'apostolicité de l'Ecriture, elle ne s'y réduit pas. Tel est le point de vue catholique dont il faut essayer de faire valoir le bien-fondé.

3. Point de vue catholique sur l'apostolicité de l'Église



Si nos frères protestants refusent le titre apostolique à toute autorité dans l'Eglise, autre que celle de l'Ecriture, c'est en raison du caractère strictement intransmissible de la fonction apostolique. Ce caractère existe et il est fondamental, nous l'avons vu. Il n'est pas cependant seul à exister.

A. Nature du ministère apostolique

Le rôle des Apôtres, en effet, n'est pas seulement de témoigner du Christ et de servir par leur témoignage d'assise apostolique à l'Eglise du Christ, ou plutôt ce rôle de témoins et de fondements implique essentiellement celui de gardiens et de défenseurs de ce témoignage et de ce fondement.

La mission des Apôtres ne saurait être réduite à la proclamation purement prophétique d'un *kérygme*, après quoi, tout pourrait être considéré comme fini. Leur mission est aussi, comme dit le Christ lui-même, d'« *apprendre à observer* tout ce que je vous

ai prescrit » (Mat. 28. 18). Leur mission est donc une œuvre d'éducation patiente à la fidélité et à la croissance progressive dans le Christ (Eph. 4. 15) ; c'est une « génération par l'évangile » (1 Cor. 4. 15) ; un ministère quotidien de prédication, de sacrement et de conduite pastorale, « une sollicitude constante de toutes les Eglises » (2 Cor. 11. 26). En tout cas, on fausserait la représentation de la tâche des Apôtres si l'on ne voyait pas que leur rôle de témoins et de fondements, comprend comme partie intégrante, leur rôle de gardiens et d'éducateurs de la foi, d'abord témoignée. Le texte le plus significatif du *jamais plus* apostolique que nous avons cité plus haut, vise essentiellement à préserver, au besoin contre l'Apôtre lui-même, la pureté primitive de son œuvre. L'apôtre se trouve ainsi lié par son propre travail : il est en ministère, saint Paul dit « en ambassade pour le Christ » (2 Cor. 5. 20). Son travail est alors un effort incessant pour apprendre à garder l'essentiel à ceux qui se trouvent pourtant y avoir, une première fois, adhéré. Dans le texte des Galates, l'Apôtre apparaît donc moins comme celui qui fonde que comme celui qui défend. Ce texte est sans doute singulier par sa vigueur ; il ne l'est cependant ni par son esprit ni par son contenu. On pourrait avancer que les épîtres pauliniennes, dans leur immense majorité pour ne pas dire dans leur totalité, ne sont jamais des actes apostoliques de fondation d'Eglises, mais bien plutôt des actes apostoliques de conservation et de protection des Eglises préalablement fondées. Des textes comme 1 Thess. 1. 5 ; 1 Cor. 15. 11 ; Eph. 4. 20-21 pour ne rien dire d'épîtres entières comme celles aux Colossiens ou aux Hébreux, le montrent sans doute à l'évidence.

Précisément, dira-t-on, la fondation d'une Eglise n'est pas instantanée : elle réclame cette action continue dont témoigne l'Ecriture, mais qui n'en reste pas moins strictement *apostolique*. La chose est incontestable. Maintenir l'Eglise en sa fidélité première est une tâche spécifiquement apostolique ; ce n'est pas pour autant une tâche qui ne revienne qu'aux Apôtres, individuellement considérés. En raison de leur vocation de témoins et de fondements, les Apôtres remplissent cette fonction avec une autorité pastorale et une fécondité spirituelle inégalables et inégalées mais, ce faisant, ils n'en excluent pas les autres. Eux-mêmes l'exercent en tant que fondements, mais il n'est pas nécessaire d'être soi-même fondement pour l'exercer à son tour ; il faut et il suffit d'être légitimement relié à ce fondement, c'est-à-dire d'avoir été habilité par les Apôtres pour remplir cette fonction et pour en transmettre le même soin à d'autres encore. C'est ce que l'on voit les Apôtres faire eux-mêmes et enjoindre à ceux qu'ils ont choisis, de faire à leur tour (1 Tim. 4. 12-16 ; 5. 22). Ainsi devient objet de véritable succession apostolique, un ministère qui, étant lié en fait mais non réductible en droit, dans les Apôtres, à leur vocation de témoins oculaires du Christ et de fondements apostoliques de l'Eglise, peut

donc être passé à des successeurs. Pour comprendre cette succession, point n'est besoin de distinguer dans l'œuvre des Apôtres, un travail de fondation qui serait apostoliquement intransmissible, d'un travail de conservation qui pourrait être transmis : tout chez eux, fondation et conservation, est apostolique. La distinction dont nous parlons n'apparait effectivement dans les Apôtres qu'en fonction des successeurs qu'ils se donnent. A côté, ou plutôt à l'intérieur d'une activité qui est de soi rigoureusement intransmissible, une autre activité définie par le maintien, la défense, le développement aussi de l'Eglise apostoliquement fondée, se laisse facilement discerner, qui est, elle, rigoureusement transmissible et effectivement transmise.

Mais alors que les Apôtres en cette tâche n'avaient de quelque manière, dans leur fidélité au Christ et à l'Esprit, à n'être fidèles qu'à eux-mêmes (Gal. 2. 6-10), leurs successeurs au contraire, pour être fidèles au Christ dans leur travail d'Eglise hérité des Apôtres, devront être fidèles aux Apôtres. Saint Paul en inculque le principe absolu dans ce qu'il appelle la fidélité au « beau dépôt » (1 Tim. 6. 20 ; 2 Tim. 1. 14). Quelle que soit donc la dénomination que par ailleurs on doive leur donner, des hommes comme Tite et Timothée par exemple sont institués par saint Paul, non pour donner aux communautés un fondement autre que celui des Apôtres, mais pour garder l'Eglise, après leur disparition, dans la fidélité absolue au fondement des Apôtres. Eux partis, mais les successeurs restant, l'Eglise n'aura pas à être établie sur de nouvelles bases, car seuls les Apôtres ont été envoyés par le Christ pour instaurer apostoliquement l'Eglise qu'Il a lui-même divinement fondée. Mais eux partis, l'Eglise devra néanmoins rester de quelque manière aussi apostolique qu'elle l'était de leur vivant. Elle le restera effectivement, grâce au ministère dans l'Esprit (2 Tim. 1. 14), de ceux que les Apôtres établissent, non pour défaire ce qu'ils ont fait et qui est comme tel imprescriptible, mais pour garder ce qu'ils ont apostoliquement établi, le répandre, le propager et le défendre aussi. Ayant fait comme Apôtres, non seulement ce qui ne peut pas être défait, à savoir l'apostolicité de l'Eglise, mais aussi ce qui peut et doit être incessamment refait, à savoir le maintien, la garde et la propagation de cette Eglise apostolique, d'autres qu'eux peuvent sur ce dernier point, faire la même chose qu'eux. Ainsi l'Eglise reste-t-elle apostolique non pas malgré la succession, mais à cause d'elle, par elle et en elle. Pour le comprendre sans ombrage il faut cependant dépasser une équivoque de vocabulaire sur la notion d'Eglise apostolique.



B. Nature de l'apostolicité de l'Eglise

Autre chose, en effet, est l'Eglise *apostolique* au sens chronologique du mot, c'est-à-dire l'Eglise *du temps* des Apôtres et qui est à jamais révolue après leur mort ; autre chose l'Eglise *apostolique* au sens axiologique du mot, c'est-à-dire l'Eglise fondée par le Christ sur les Apôtres et qui, reposant par les Apôtres sur le Christ lui-même, survit nécessairement à leur mort. Si grands et irremplaçables que soient les Apôtres dans l'Eglise, il y a néanmoins en elle une certaine transcendance sur eux : celle même du Christ qui, par les Apôtres la fonde. Sans doute, par tout un aspect d'elle-même et en tant qu'elle reçoit le Christ par voie de fait et dans l'événement du salut, l'Eglise dépend rigoureusement des Apôtres : elle ne pourra jamais jusqu'à la fin des siècles, se passer de leur témoignage sur le Christ. L'Eglise est en ce sens *contenue* dans les Apôtres.

Mais par tout un autre aspect d'elle-même et en tant que le Christ définitivement enseigné par les Apôtres, est le Seigneur et l'Epoux de l'Eglise et qu'elle en est à jamais inséparable comme le Corps l'est de la Tête, l'Eglise dépasse réellement les Apôtres et les *contient* en elle, car elle est toute la raison d'être de leur témoignage. L'Eglise dépassant dans le Christ les Apôtres du Christ, dont elle ne peut pourtant jamais se passer, tel est le paradoxe d'une Eglise qui n'atteint spirituellement son Seigneur qu'à l'intérieur du témoignage des Apôtres concernant l'historicité transcendante du Christ. Ici comme ailleurs il s'agira toujours du même mystère du Seigneur qui n'est pour l'Eglise Esprit qu'en passant par la chair et le temps, où il nous révèle ainsi sa Gloire. C'est pourquoi le témoignage qui relie, en l'Esprit, l'Eglise à la chair du Christ, est et sera toujours le témoignage des Apôtres, chronologiquement porté *au temps* apostolique. Mais ce témoignage perdure dans l'Eglise aussi longtemps qu'elle-même demeure dans le temps et qu'il lui est essentiel de demeurer fidèle aux Apôtres pour demeurer dans l'Esprit, fidèle au Christ. On comprend dès lors qu'il soit essentiel à l'Eglise d'être *apostolique* par delà le temps des Apôtres. C'est ce que nous avons appelé, faute de mieux l'apostolicité axiologique et qui désigne la permanence en elle du rapport au Christ que les Apôtres, par leur témoignage et leur mission, ont rendu pour toujours possible à l'Eglise en l'Esprit. Les Apôtres n'absorbent donc pas l'apostolicité de l'Eglise dans les limites de leur existence empirique, mais ils lui confèrent un titre qui a en elle la permanence même du Christ qui, par eux, s'est donné à elle pour toujours. Que cette apostolicité *continue* de l'Eglise ne se réduise pas pourtant à la seule Ecriture, comme le voudraient nos frères protestants, la chose parait de quelque manière évidente.

Pour que l'apostolicité de l'Eglise se réduise à celle de la seule Ecriture, il faudrait pouvoir établir que soit le Christ, soit à son défaut, les Apôtres eux-mêmes l'ont ainsi établi. Or rien dans le

témoignage scripturaire ne permet de le montrer. Même lorsque l'Ecriture parle explicitement d'elle-même, elle n'exclut nullement toute autre autorité que la sienne. « Toute écriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice », déclare saint Paul en 2 Tim. 3. 16. On peut traduire avec la Vulgate : « Toute Ecriture, inspirée de Dieu, est utile... » ; de toute manière, on ne voit pas que l'utilité majeure de l'Ecriture inspirée, pour l'enseignement de la vérité et pour l'éducation spirituelle dans l'Eglise, rende illégitime toute autre autorité que la sienne et notamment celle de ceux qui doivent ou la transmettre ou s'en servir, comme Timothée par exemple. Sans doute, l'autorité de Timothée entre autres, est toute mêlée à l'autorité de ce qu'il enseigne et avant tout, à celle des « saintes Lettres » (*ibid.* 3. 15) ; elle ne s'y réduit pas purement et simplement toutefois, puisque l'Ecriture « utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice » implique ou du moins n'exclut pas l'*acte* d'enseigner, de reprendre, de redresser et de former à la justice qui est accompli grâce à l'Ecriture. Or cet acte peut supposer, c'est le cas de Timothée, l'exercice d'un véritable ministère que l'autorité de l'Ecriture loin d'exclure, appuye. S'il est vrai, par ailleurs, que l'Ecriture assure aux événements passés une actualité parénétique immédiate sur nous, comme le dit saint Paul dans la Première aux Corinthiens (10. 6 et 11), il n'en est pas moins vrai pourtant qu'« aucune prophétie de l'Ecriture n'est objet d'explication personnelle », en raison même de l'origine proprement spirituelle de la prophétie, consignée dans l'Ecriture (2 Pi. 1. 20-21). Aussi bien, quand le Christ rappelle aux Juifs que « l'Ecriture ne peut être abolie » (Jn. 10. 35), il faut bien comprendre qu'il ne dit nullement pour autant qu'elle soit abolissante. Elle le deviendrait fatalement si l'on venait à opposer son autorité dans l'Eglise à toute autre forme d'autorité possible, légitimement née des Apôtres. Nous ne prétendons d'ailleurs, nullement traiter ni trancher la question des rapports entre l'autorité née des Apôtres et l'Ecriture, mais simplement montrer que l'Ecriture ne saurait être invoquée pour exclure cette autorité.

Mais il y a plus : Ce que l'Ecriture n'a pas dit, elle ne pouvait pas le dire. Pour qu'elle ait pu légitimement exclure toute autre autorité apostolique que la sienne, il aurait fallu que tout dans l'activité apostolique ait pu être révolu avec eux. C'eût été, peut-être, le cas si l'activité des Apôtres se fût ramenée en eux, à leur rôle de témoins oculaires, ou plus exactement si leur titre de témoins oculaires du Christ, qui est rigoureusement intransmissible, n'avait enveloppé et fondé un ministère qui se rapporte, lui, au maintien de la fidélité de l'Eglise à ces témoins eux-mêmes. Or cet effort pour maintenir et garder, est dans les Apôtres un ministère qui, lié en fait à leur rôle de témoins oculaires, ne nécessite pas de droit ce rôle pour être réellement rempli.

Bien au contraire, c'est à ceux qui ne sont pas Apôtres que revient tout naturellement la charge de faire respecter l'œuvre même des Apôtres. C'est pourquoi ce ministère éminemment inauguré par les Apôtres eux-mêmes, ne reste pas confiné en eux, mais passe, sur leur propre initiative, à d'autres qu'à eux. Jamais, ces successeurs ne remplaceront les Apôtres en ce qu'ils ont d'irremplaçable, jamais ils ne feront une nouvelle Eglise apostolique ! L'Ecriture des Apôtres, adressée pour toujours à toute l'Eglise, sera pour de tels successeurs, le signe inviolable de la singularité absolue des Apôtres par rapport au Christ dans l'Eglise. Mais sans être leurs égaux pour *donner* à l'Eglise un nouveau fondement apostolique, ils le seront, d'une certaine manière, pour la *garder* inébranlable en l'Esprit, sur ce fondement. Ce que les Apôtres faisaient eux-mêmes de leur vivant, ils continueront donc à le faire après leur mort, par d'autres qu'eux. Ainsi, de génération en génération, sera maintenue dans la fidélité apostolique, cette Eglise que, de leur vivant, les Apôtres ont eux-mêmes maintenue telle. Il est dès lors normal que l'on ne puisse rien trouver dans l'Ecriture qui entame, si peu que ce soit, toute autre autorité légitime que la sienne ou qui laisse supposer que la sienne en l'Eglise est la seule qui soit.

On chercherait vainement, croyons-nous, dans une telle conception de la succession apostolique, la moindre trace d'une confusion entre les Apôtres et leur successeurs, la moindre atteinte à la valeur imprescriptible de l'Ecriture, la moindre dérogation au principe de l'« *épaphax* » du Christ et des Apôtres, tous éléments à quoi nos frères protestants tiennent légitimement. Il faut simplement ne pas réduire la fonction des Apôtres à leur seul rôle de témoins oculaires, et voir que ce rôle intransmissible et dont l'Ecriture est le signe irrévocable, en implique un autre sur lequel le catholicisme se doit d'insister et qui est, lui, pleinement transmissible et effectivement transmis. C'est pourquoi, après leur mort, les Apôtres ne vivent pas dans l'Eglise par la seule Ecriture, tout apostolique qu'elle soit, mais par un *ministère de succession* qui a pour but de garder l'Eglise, établie par eux sur le Christ.

Conclusion

Beaucoup de choses seraient à ajouter, on s'en doute, sur la signification apostolique de ce ministère dans l'Eglise, sur sa nature, son rôle, sa portée, son rapport à l'Ecriture... Qu'il nous suffise ici d'avoir essayé de montrer comment le point de vue catholique peut assumer ce qu'il y a de plus valable dans le point de vue protestant, sans avoir à s'opposer polémiquement à lui. Finalement en effet, cette conception catholique qui refuse de réduire la présence de l'Apôtre disparu, à la seule Ecriture, ne suppose pas la moindre dépréciation de la Sainte Ecriture. Elle repose seulement sur la vue

elle-même scripturaire d'une pérennité vivante des Apôtres dans leurs successeurs. Car le Christ vivant, mort et ressuscité n'a pas assis son œuvre sur des individus simplement mortels qui auraient englouti l'apostolicité de son Eglise dans les frontières temporelles de leur mortalité. Sans doute, cette mortalité conditionne l'apostolicité de l'Eglise comme toute l'œuvre du Christ ; elle ne la domine pas pour autant. C'est pourquoi les hommes sur lesquels le Christ bâtit l'apostolicité de son Eglise, tout en restant des hommes mortels, sont capables aussi de dépasser leur mortalité d'une façon proportionnée au mystère du Christ qu'ils servent. Dans les successeurs qu'ils se donnent, ils étendent leur bienfaisante autorité personnelle sur l'Eglise et pour elle, par delà les étroites limites de leur finitude, selon la puissance même du Christ ressuscité qui leur a dit : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. *Et moi, je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde* ». (Mt. 28. 18-20). Que la doctrine catholique de la succession apostolique, même éclairée par un texte aussi lumineux, puisse faire encore difficulté, qui ne le comprendrait ? Mais pour avancer que l'Ecriture ne fonde pas cette doctrine, il ne suffit pas de le dire, il faut encore le prouver.

G. MARTELET S. J.
Prof. de théologie au Scolasticat des Pères Jésuites, Lyon-Fourvière.

L'article « La tradition » de Max Thurian, frère de Taizé, a été écrit pour faire suite aux cinq contributions précédentes sur le problème de la succession apostolique. Pour l'équilibre des numéros de la revue, il a paru dans le dernier, N° 57, auquel on se reportera.

L'ordination des pasteurs

Les synodes régionaux de l'Eglise Réformée de France viennent d'étudier des thèses sur l'ordination des pasteurs et un projet de réforme liturgique pour cette cérémonie. Ces textes viendront devant le synode national en juin 1961. Il s'agit d'ailleurs d'un travail œcuménique accompli par l'Eglise Réformée de France et celle d'Alsace et Lorraine, l'Eglise Evangélique Luthérienne de France et celle de la Confession d'Augsbourg. Deux pasteurs, J. Bosc (réformé) et A. Greiner (luthérien), ont élaboré les thèses, et les commissions liturgiques des quatre Eglises, réformées et luthériennes, ont réalisé un accord remarquable sur la réforme liturgique. « Il est à peine besoin, sans doute, de souligner ce qu'a d'extrêmement heureux l'accord unanime des spécialistes des questions liturgiques sur un point aussi important. Aussi y a-t-il lieu d'espérer que l'exercice normal du droit d'examen et d'appréciation en pleine liberté s'accompagnera en l'occurence d'une considération particulière pour l'entente réalisée sur le dit projet » (*Bulletin d'information de l'Eglise Réformée de France,* septembre 1960).

Nous voudrions exprimer tout d'abord la joie et la reconnaissance qu'il y a à lire ces textes remarquables, manifestant une si réelle entente œcuménique. Il faut souhaiter que les synodes des différentes Eglises se montrent unanimes sur l'essentiel, quitte à demander la correction de quelques points de détail.

Nous nous proposons ici de citer intégralement les *Thèses* des Pasteurs Bosc et Greiner et les *Remarques* à ces thèses faites par les commissions de liturgie, puis le *Projet de liturgie.* Nous noterons ici ou là les réflexions que nous suggèrent ces différents textes.

Thèses et remarques

Nous citons les Thèses en *caractère italique,* les Remarques de même, mais en *retrait de la marge,* et nos réflexions en *caractère romain.*

THÈSE PRÉLIMINAIRE ET REMARQUE

Le terme utilisé traditionnellement dans les Eglises Réformées de France est, comme on sait, celui de « consécration » ; les Eglises Luthériennes parlent d'« ordination ». Ce dernier terme a été préféré ici parce qu'il est apparu qu'il était le plus adéquat. La « consécration » suggère, en effet, une « sacralisation ». L'ordination indique, au contraire, l'insertion à une place précise et pour une fonction déterminée dans l'ordre de l'Eglise, c'est-à-dire dans la diversité et l'articulation de son unité. A cela il faut ajouter le fait que le terme « ordination » est le plus universellement employé dans le monde œcuménique.

> *Les mots ont à la fois un sens étymologique et un sens dont l'usage les a progressivement chargés. Il en est ainsi des deux expressions de consécration et d'ordination, qui d'ailleurs donnent chacune un aspect du même acte, et sont utilisées toutes deux dans les liturgies de diverses Eglises. C'est pourquoi nous intitulons notre projet de liturgie « SERVICE DE CONSECRATION ET D'ORDINATION », et nous employons les deux termes dans la célébration elle-même.*

La Remarque enlève heureusement à la Thèse ce qu'elle pourrait avoir de tranché dans la distinction des mots « consécration » et « ordination ». Certes, l'ordination situe un ministre dans l'ordre de l'Eglise, mais également dans une relation de témoignage et de service particuliers, de *martyria, diaconia* et *leitourgia,* par rapport au Christ, unique Chef et Prêtre de l'Eglise. Par l'ordination, un chrétien devient signe du ministère de Jésus-Christ dans son Eglise, instrument du Seigneur pour proclamer sa Parole et célébrer les sacrements de sa présence et de son œuvre de salut. L'ordination implique donc également une consécration, « subjective » dans l'acte où le ministre consacre sa vie au service *(martyria, diaconia* et *leitourgia)* du Seigneur, « objective » dans l'acte où le Seigneur accorde ses dons pour l'accomplissement du ministère dans l'Eglise. Cette consécration n'est pas une « sacralisation » au sens où le pasteur serait « séparé » des fidèles et plus « saint » qu'eux, par le fait de l'ordination. Mais, par crainte de cette fausse idée de « sacralisation », il ne faudrait pas évacuer de l'ordination toute conception d'une consécration par la puissance de l'Esprit saint. Saint Paul écrit à Timothée : « Je t'invite à raviver *le don de Dieu qui est en toi* par l'imposition de mes mains ; car ce n'est pas un esprit de timidité que Dieu nous a donné, mais l'*Esprit de force, d'amour et de sagesse* » (2 Tim. 1. 6-7). Voilà la consécration de l'Esprit saint qui s'accomplit dans l'ordination de l'Eglise. Il est donc heureux que les deux mots soient conservés dans la liturgie.



THÈSES I, II ET REMARQUE

I. — *Le Seigneur Jésus-Christ, en vivant dans et pour son son corps qui est l'Eglise, lui donne des ministres divers afin qu'elle puisse s'édifier en lui et accomplir au sein du monde la mission à laquelle il l'a destinée. C'est donc lui qui appelle, par l'action du Saint-Esprit, à tout ministère particulier dans l'Eglise. Cette vocation reste secrète dans son origine. C'est dans la foi que celui qui l'a reçue y répond et se déclare prêt à assumer dans la responsabilité le ministère que le Seigneur lui indique.*

Ceci n'exclut nullement que l'Eglise, justement préoccupée de l'accomplissement de sa mission, n'exerce son discernement pour découvrir les dons qui lui sont faits et ne se fasse ainsi la voix de cette vocation interne.

II. — *Il appartient de toutes façons à l'Eglise de reconnaître, dans la soumission au Seigneur et en usant de la sagesse qui lui a été donnée, les vocations qui apparaissent dans son sein. Sans qu'elle prétende juger de l'authenticité dernière de ces vocations, elle cherche à en discerner les signes. Il lui incombe également de donner aux ministres qui lui sont accordés la formation qu'elle juge nécessaire et par laquelle elle les éprouve. C'est elle enfin qui les ordonne dans le ministère, c'est-à-dire conformément aux dispositions de sa discipline.*

> *La sagesse, dont l'Eglise a besoin pour reconnaître les ministères, ne lui a pas été donnée une fois pour toutes ; il serait plus correct de dire « la sagesse qui lui est donnée ».*

L'accent est mis tout d'abord très heureusement sur le fait que c'est *le Seigneur qui donne des ministres* à l'Eglise, *qui appelle, par l'action du Saint-Esprit.* Les ministères ne sont pas le fait d'une pure délégation de la part de l'Eglise ; ils sont un don de Dieu. Toutefois, il appartient à l'Eglise de discerner ces dons, de les éprouver, d'être *la voix de la vocation interne.* L'équilibre théologique entre le don de Dieu et la voix de l'Eglise qui l'exprime est ici remarquablement indiqué.

THÈSE III ET REMARQUE

III. — *La cérémonie d'ordination est l'acte liturgique au cours duquel la communauté chrétienne rend publique cette reconnaissance des ministres, les installe dans leur charge et appelle sur eux par l'imposition des mains l'assistance du Saint-Esprit. Ce faisant, les ministres déjà en charge reçoivent le nouvel ordonné dans leur ministère avec l'approbation de tout le peuple de l'Eglise. Ils lui reconnaissent les responsabilités et l'autorité liées à cette charge.*

THÈSE PRÉLIMINAIRE ET REMARQUE

Le terme utilisé traditionnellement dans les Eglises Réformées de France est, comme on sait, celui de « consécration » ; les Eglises Luthériennes parlent d'« ordination ». Ce dernier terme a été préféré ici parce qu'il est apparu qu'il était le plus adéquat. La « consécration » suggère, en effet, une « sacralisation ». L'ordination indique, au contraire, l'insertion à une place précise et pour une fonction déterminée dans l'ordre de l'Eglise, c'est-à-dire dans la diversité et l'articulation de son unité. A cela il faut ajouter le fait que le terme « ordination » est le plus universellement employé dans le monde œcuménique.

Les mots ont à la fois un sens étymologique et un sens dont l'usage les a progressivement chargés. Il en est ainsi des deux expressions de consécration et d'ordination, qui d'ailleurs donnent chacune un aspect du même acte, et sont utilisées toutes deux dans les liturgies de diverses Eglises. C'est pourquoi nous intitulons notre projet de liturgie « SERVICE DE CONSECRATION ET D'ORDINATION », et nous employons les deux termes dans la célébration elle-même.

La Remarque enlève heureusement à la Thèse ce qu'elle pourrait avoir de tranché dans la distinction des mots « consécration » et « ordination ». Certes, l'ordination situe un ministre dans l'ordre de l'Eglise, mais également dans une relation de témoignage et de service particuliers, de *martyria, diaconia* et *leitourgia,* par rapport au Christ, unique Chef et Prêtre de l'Eglise. Par l'ordination, un chrétien devient signe du ministère de Jésus-Christ dans son Eglise, instrument du Seigneur pour proclamer sa Parole et célébrer les sacrements de sa présence et de son œuvre de salut. L'ordination implique donc également une consécration, « subjective » dans l'acte où le ministre consacre sa vie au service *(martyria, diaconia* et *leitourgia)* du Seigneur, « objective » dans l'acte où le Seigneur accorde ses dons pour l'accomplissement du ministère dans l'Eglise. Cette consécration n'est pas une « sacralisation » au sens où le pasteur serait « séparé » des fidèles et plus « saint » qu'eux, par le fait de l'ordination. Mais, par crainte de cette fausse idée de « sacralisation », il ne faudrait pas évacuer de l'ordination toute conception d'une consécration par la puissance de l'Esprit saint. Saint Paul écrit à Timothée : « Je t'invite à raviver *le don de Dieu qui est en toi* par l'imposition de mes mains ; car ce n'est pas un esprit de timidité que Dieu nous a donné, mais l'*Esprit de force, d'amour et de sagesse* » (2 Tim. 1. 6-7). Voilà la consécration de l'Esprit saint qui s'accomplit dans l'ordination de l'Eglise. Il est donc heureux que les deux mots soient conservés dans la liturgie.



THÈSES I, II ET REMARQUE

I. — *Le Seigneur Jésus-Christ, en vivant dans et pour son son corps qui est l'Eglise, lui donne des ministres divers afin qu'elle puisse s'édifier en lui et accomplir au sein du monde la mission à laquelle il l'a destinée. C'est donc lui qui appelle, par l'action du Saint-Esprit, à tout ministère particulier dans l'Eglise. Cette vocation reste secrète dans son origine. C'est dans la foi que celui qui l'a reçue y répond et se déclare prêt à assumer dans la responsabilité le ministère que le Seigneur lui indique.*

Ceci n'exclut nullement que l'Eglise, justement préoccupée de l'accomplissement de sa mission, n'exerce son discernement pour découvrir les dons qui lui sont faits et ne se fasse ainsi la voix de cette vocation interne.

II. — *Il appartient de toutes façons à l'Eglise de reconnaître, dans la soumission au Seigneur et en usant de la sagesse qui lui a été donnée, les vocations qui apparaissent dans son sein. Sans qu'elle prétende juger de l'authenticité dernière de ces vocations, elle cherche à en discerner les signes. Il lui incombe également de donner aux ministres qui lui sont accordés la formation qu'elle juge nécessaire et par laquelle elle les éprouve. C'est elle enfin qui les ordonne dans le ministère, c'est-à-dire conformément aux dispositions de sa discipline.*

> *La sagesse, dont l'Eglise a besoin pour reconnaître les ministères, ne lui a pas été donnée une fois pour toutes ; il serait plus correct de dire « la sagesse qui lui est donnée ».*

L'accent est mis tout d'abord très heureusement sur le fait que c'est *le Seigneur qui donne des ministres* à l'Eglise, *qui appelle, par l'action du Saint-Esprit*. Les ministères ne sont pas le fait d'une pure délégation de la part de l'Eglise ; ils sont un don de Dieu. Toutefois, il appartient à l'Eglise de discerner ces dons, de les éprouver, d'être *la voix de la vocation interne*. L'équilibre théologique entre le don de Dieu et la voix de l'Eglise qui l'exprime est ici remarquablement indiqué.

THÈSE III ET REMARQUE

III. — *La cérémonie d'ordination est l'acte liturgique au cours duquel la communauté chrétienne rend publique cette reconnaissance des ministres, les installe dans leur charge et appelle sur eux par l'imposition des mains l'assistance du Saint-Esprit. Ce faisant, les ministres déjà en charge reçoivent le nouvel ordonné dans leur ministère avec l'approbation de tout le peuple de l'Eglise. Ils lui reconnaissent les responsabilités et l'autorité liées à cette charge.*

Le mot « installe » prête à équivoque ; nous préférerions lire : « introduit ». Ce qui est attribué aux ministres déjà en charge est le bien de toute l'Eglise.

Rendre publique la vocation reconnue, introduire dans la charge du ministère et appeler l'assistance du Saint-Esprit, telles sont les trois significations majeures de l'ordination par l'imposition des mains. Il semble que l'expression « assistance du Saint-Esprit » soit un peu faible par rapport au texte même de la liturgie que nous verrons plus loin, par rapport aux textes des Epîtres Pastorales : « ... le don qui est en toi... » (1 Tim. 4. 14 ; 2 Tim. 1. 6). Ne devrait-on pas dire : « ... appelle sur eux par l'imposition des mains le don et l'assistance du Saint-Esprit... », ou encore : « ... le don du Saint-Esprit qui les assistera ». Le terme de "don" ou "charisme" est plus biblique que celui d' "assistance".

Ce qui est exprimé dans la seconde partie de la Thèse est tout à fait conforme à la conception du ministère par la Réforme, de même que par l'Eglise ancienne. Le ministère est un fait collégial auquel s'agrègent constamment de nouveaux ministres. Cette conception collégiale du ministère a son origine dans le collège des Douze et dans celui des Soixante-dix (ou soixante-douze, Luc 10. 1-12). Pour prêcher l'Evangile, le Christ n'a pas envoyé des individus, il a constitué le collège apostolique, celui des disciples envoyés deux par deux. Les ministres de l'Eglise constituent donc un collège organisé, chargé collégialement de l'œuvre du ministère du Christ dans son Eglise et dans le monde. Il est donc parfaitement exact de dire que les ministres déjà en charge reçoivent le nouvel ordonné dans leur ministère avec l'approbation de tout le peuple de l'Eglise. Il est évident que le ministère est le bien de toute l'Eglise ; cependant la responsabilité et l'autorité en est confiée par Dieu et par l'Eglise au collège des ministres ordonnés.



THÈSE IV ET REMARQUE

IV. — *L'ordination solennelle ne constitue pas une action par laquelle un pouvoir serait transmis par les ministres en charge au nouvel ordonné en vertu d'une succession matérielle. D'autre part, l'acte d'ordination n'introduit pas non plus celui qui en est l'objet dans un état clérical qui le distinguerait du peuple de l'Eglise et ne lui confère pas un caractère particulier. C'est le Seigneur Jésus-Christ qui reste la seule source de l'autorité du ministère, et celui-ci, quel qu'il soit, est une fonction de toute l'Eglise, confiée d'une façon particulière à l'un des membres de la communauté.*

Toutefois, il reste vrai qu'en accueillant, dans la soumission au Seigneur Jésus-Christ et dans l'attente de ses dons, un nouveau

ministre, ceux qui le reçoivent dans leur ordre le reconnaissent inséré ainsi dans la succession des ministres de l'Eglise, garantie par la fidélité de Jésus-Christ.

De même, en implorant par l'imposition des mains l'assistance du Saint-Esprit pour le nouveau ministre, l'Eglise croit et atteste, en vertu de la promesse, que le Seigneur lui accordera cette assistance.

Paragraphe 2 : à la place de « ceux qui le reçoivent... » nous dirions : « l'Eglise qui le reçoit le reconnaît inséré ainsi dans la "succession apostolique" », que nous définirions, en note, par cette excellente remarque de l'Inspecteur Wolff :

« La vraie "succession apostolique" ne réside pas dans le » fait matériel et mécanique d'ordinations successives qui » permettraient à chaque ministre "ordonné" de remonter en » ligne directe aux apôtres. Il s'agit plutôt de la "tradition" » fidèlement transmise de génération en génération, et de la » "succession" du message annoncé dans l'esprit des apôtres et » en conformité avec l'enseignement du Nouveau Testament ».

Le premier paragraphe écarte certaines interprétations « cléricales » du ministère. Il appelle certaines réflexions. Lorsqu'on exclut la « transmission d'un pouvoir », on donne à cette transmission rejetée un caractère « matériel », et à ce pouvoir nié un caractère « juridique ». De même, le refus de considérer que l'ordination confère un « caractère particulier » provient d'une réaction contre le « cléricalisme ». Mais, si l'on dépouille le problème de tous les monstres en *-isme* (juridisme, matérialisme, cléricalisme), on parvient à une conception très biblique du ministère : le faux « pouvoir juridique » fait place aux « dons » et à « l'assistance du Saint-Esprit que le Seigneur accorde et accordera » ; la fausse « succession matérielle » fait place à l'insertion dans la « succession des ministres de l'Eglise, garantie par la fidélité de Jésus-Christ » ; le faux « caractère clérical » fait place à une conception de l'autorité du ministère dont le Seigneur reste la seule source, qui reste une fonction de toute l'Eglise, mais qui pourtant est « confiée d'une façon particulière à l'un des membres de la communauté ». Il faut se réjouir qu'après avoir rejeté certaines déformations du ministère évangélique, qui sont un danger dans toutes les Eglises, on affirme aussi positivement la doctrine œcuménique du ministère : *don* de Dieu, dans la *fidélité* du Christ, *confié* par le Saint-Esprit. Ces thèses sont trop schématiques pour faire pleine justice à certaines positions théologiques d'Eglises-sœurs, comme l'Eglise orthodoxe, l'Eglise anglicane ou l'Eglise romaine. Dans une étude plus développée, on pourrait se demander pourquoi, dans le secteur « catholique » de la chrétienté, ce *don*

du ministère est devenu *pouvoir*, cette *fidélité* du Christ, *succession*, et cette *confiance* de l'Esprit saint, *caractère*. Il ne serait pas toujours nécessaire de voir là des déformations...

Une nouvelle et juste insistance sur *l'ordre des ministres* souligne le caractère collégial du ministère que la Remarque risquerait d'atténuer en corrigeant par : « l'Eglise qui le reçoit... ». Nous verrons plus loin que cet aspect collégial, justement souligné ici, est estompé par la manière dont devrait se pratiquer l'imposition des mains.

THÈSE V ET REMARQUE

V. — *Cette ordination et sa manifestation liturgique interviennent normalement pour tout ministère reconnu par l'Eglise.*

Par ministère, il ne faut pas entendre n'importe quel charisme ou n'importe quelle activité se manifestant dans la communauté chrétienne ; il s'agit plus précisément des différents services reposant sur des dons du Seigneur et donnant lieu à des fonctions nécessaires de façon permanente à la vie et à la mission de l'Eglise. Il appartient à l'Eglise de reconnaître et de définir ces ministères.

> *Cela signifierait donc qu'on ordonne quelqu'un à vie : ainsi un pasteur, une diaconesse ; mais qu'on installe pour une durée limitée : missionnaires, pasteurs détachés à une œuvre, conseillers presbytéraux.*



On définit ici le ministère ordonné par son caractère *nécessaire* et *permanent* pour la vie et la mission de l'Eglise. Mais la porte est laissée ouverte à la multiplication des ministères : la reconnaissance et la définition des ministères appartient à l'Eglise. La Remarque souligne très heureusement le caractère définitif de l'ordination, qui est « à vie ». Il y a cependant une confusion possible lorsqu'on parle successivement du pasteur et de la diaconnesse ; le pasteur est ordonné et consacré dans le ministère ; doit-on parler de l'ordination d'une diaconesse ? Ne serait-ce pas le lieu de réserver ici l'expression de consécration seulement ? Ainsi, dans une communauté cénobitique, comme à Taizé, on parle de la « profession » des frères ; seuls les frères pasteurs sont « ordonnés » par l'Eglise ; la « profession » est un acte de « consécration », objective et subjective : consécration par Dieu et consécration du frère dans la vie communautaire cénobitique. Cependant, si l'Eglise jugeait que des frères et des sœurs d'une communauté, que des diaconesses, doivent recevoir une ordination diaconale, alors la « profession » ou la « consécration » pourrait s'accompagner d'une ordination dans le ministère de l'Eglise. « Il appartient à l'Eglise de reconnaître et de définir ces ministères », ce ministère diaconal en particulier, à côté du ministère pastoral.

THÈSE VI ET REMARQUE

VI. — *L'ordination publique est célébrée par un ministre chargé de la présider conformément aux règles de la discipline en présence et dans la communion des représentants de tous les ministères de l'Eglise comme du peuple tout entier.*

Nos Eglises ont des coutumes diverses pour la manière de procéder à l'ordination.

Les quatre commissions sont d'accord pour proposer :
— que seul le Pasteur officiant impose les mains ;
— qu'il représente l'Eglise qui consacre et soit, ou bien un Inspecteur ecclésiastique, ou bien un Président de Conseil régional, ou bien un délégué de l'Inspecteur, du Président ou du Synode régional ;
— que lui soient adjoints deux assesseurs — dont l'un pourrait être un laïque délégué par le Synode et l'autre un Pasteur choisi par le candidat pour prononcer la prédication ;
— que les trois officiants donnent le baiser de paix ;
— que pendant l'acte de consécration, les pasteurs en robe et des conseillers presbytéraux entourent le candidat et soient agenouillés.

Il faut tout d'abord souligner ici l'accent très heureux mis sur le caractère ecclésial de l'ordination. C'est l'Eglise tout entière qui, ayant reconnu les dons du Seigneur, ordonne et consacre les nouveaux ministres. Il faut donc que celui qui préside à l'ordination soit un représentant de l'Eglise dans son ensemble : Inspecteur ecclésiastique luthérien ou Président de Conseil régional réformé. A défaut, on prévoit un délégué de l'Inspecteur, du Président ou du Synode.

Il est toutefois regrettable que la Remarque des quatre commissions liturgiques ait précisé que seul le Pasteur officiant, représentant l'Eglise tout entière, impose les mains.

En effet, du point de vue néotestamentaire, le rapprochement des deux textes explicites sur l'ordination indique clairement qu'il s'agit d'un acte présidé mais collégial. L'apôtre rappelle à Timothée : « le charisme de Dieu qui est en toi par l'imposition de mes mains » (2 Tim. 1. 6), mais ailleurs il révèle que cette imposition des mains apostolique a été conférée dans le collège des presbytres, des ministres déjà en charge : « Ne néglige pas le charisme en toi qui t'a été donné par prophétie avec l'imposition des mains du presbytérium » (1 Tim. 4. 14). Une mise au point de nos liturgies d'ordination devrait tenir compte très sérieusement des quelques données simples du Nouveau Testament sur cet acte de l'Eglise. La conclusion toute simple qui s'impose après la lecture de ces

deux textes à Timothée, c'est que l'ordination est conférée par un responsable de l'Eglise agissant au milieu d'un collège de pasteurs qui eux-mêmes imposent les mains ; cette imposition des mains présidée et collégiale (accompagnée d'une « prophétie » : discernement de la vocation, prédication ou proclamation liturgique ?) « donne » un « charisme de Dieu » permanent (« qui *est* en toi »). Il n'est donc pas possible de renoncer facilement à une imposition des mains collégiale.

Cette imposition des mains collégiale serait en conformité avec l'énoncé des Thèses qui insistent sur ce caractère collégial du ministère (Thèses III et IV : « ... les ministres déjà en charge reçoivent le nouvel ordonné dans leur ministère... ceux qui le reçoivent dans leur ordre le reconnaissent inséré dans la succession des ministres de l'Eglise... »). D'autre part, l'ordination conférée par le seul représentant de l'Eglise assisté de deux assesseurs, dont un laïc délégué du Synode, risquerait de prendre un caractère trop administratif. Il faut absolument garder à l'ordination ce caractère collégial profondément spirituel, d'agrégation d'un nouveau ministre à la nuée des serviteurs du Christ, que Dieu, dans sa fidélité, donne à l'Eglise.

Il ne faut pas s'arrêter aux difficultés pratiques de cette imposition des mains collégiale. Lorsque le nombre des pasteurs est grand, elle est en effet difficile à réaliser. On pourrait prévoir que seuls sept pasteurs entourent le candidat pour l'imposition des mains, les autres étant agenouillés, avec des conseillers presbytéraux, comme le prévoit la Remarque. Parmi ces sept se trouverait, en première place, l'Inspecteur ecclésiastique ou le Président régional, et le prédicateur. Ainsi, tous les sept pourraient vraiment imposer la main ensemble (l'Inspecteur ou le Président imposant en premier les deux mains), et non pas seulement l'étendre de loin, comme c'est le cas lorsque le nombre de pasteurs est grand. Il y aurait également la possibilité que chaque pasteur présent passe devant le candidat, après l'Inspecteur ou le Président, pour lui imposer les mains en silence. Il ne faut voir là aucun caractère clérical, mais le signe que le ministère dans l'Eglise, quand bien même il peut être présidé ou hiérarchisé, reste profondément collégial, signifiant lui-même la collégialité de toute l'Eglise.



Dans le même esprit, il semble normal que le candidat donne le baiser de paix à tous les pasteurs et aux conseillers presbytéraux qui l'entourent.

Après ce que nous venons de dire, les deux assesseurs nous semblent inutiles. Nous avons déjà souligné le caractère administratif que pourrait prendre une telle cérémonie, avec un président et deux assesseurs. Il faut ajouter encore l'impression de cléricalisme qui se dégage de la présence de ce délégué laïque du

Synode. Cela peut paraître paradoxal, mais il faut y regarder de plus près. Autant il est juste que dans un Synode, par exemple, il y ait une représentation laïque exprimant les divers besoins de l'Eglise, autant cette « représentation » dans un acte liturgique risque d'aller à fin contraire de ce que l'on veut manifester. Si l'on veut donner une fonction liturgique à un ou plusieurs laïcs dans le culte d'ordination, cela est excellent : lire les textes de l'Ecriture, prononcer une intercession... Ce qui nous semble une erreur, c'est qu'il y ait un laïc délégué ou représentant du Synode, comme assesseur. On ne fait là qu'accentuer la distinction entre laïc et pasteur qu'on voudrait précisément éviter. Pour représenter le Synode, ainsi que toute l'Eglise, il suffit de l'Inspecteur ecclésiastique ou du Président régional. En tant que tel, il représente le Synode et toute l'Eglise. A vouloir toujours jumeler la représentation de l'Eglise (un pasteur, un laïc) on souligne sans le vouloir un caractère clérical et séparé du ministère : un pasteur pour représenter les pasteurs, un laïc pour représenter les laïcs. Or l'Eglise n'est pas divisée ainsi en deux castes. Les pasteurs, dans ce qui appartient à leur ministère (Parole, sacrements, direction spirituelle...) représentent toute l'Eglise ; les laïcs, dans ce qui appartient à leur responsabilité (présence de l'Eglise dans le monde, témoignage, hospitalité, certaines fonctions liturgiques et administratives de l'Eglise...) représentent également toute l'Eglise. Dans le cas de l'ordination, le pasteur Inspecteur ecclésiastique ou Président régional représente *toute* l'Eglise qui consacre, représente *tout* le Synode ; il n'est pas nécessaire qu'il ait un assesseur laïc, comme pour représenter les laïcs ; le pasteur apparaîtrait *ipso facto* comme le représentant des pasteurs, et l'Eglise, comme divisée en deux castes, ce qu'on veut éviter. L'Inspecteur ecclésiastique, ou le Président régional, représente toute l'Eglise, qui n'est ni cléricale, ni laïque, mais le Corps du Christ où les membres, dans l'unité, se diversifient en de multiples fonctions.

Ce que nous avons dit de l'imposition des mains par un collège de pasteurs présidé ne doit pas apparaître ici en contradiction avec ce que nous venons d'affirmer concernant l'Inspecteur ecclésiastique ou le Président régional. Il faut distinguer entre la représentation de l'Eglise qui consacre, et le caractère collégial du ministère donné par Dieu. L'Inspecteur ecclésiastique, ou le Président régional, représente toute l'Eglise, présente à l'ordination par les fidèles et les divers ministres rassemblés (pasteurs, conseillers presbytéraux etc...). Lorsqu'il impose les mains, le collège des pasteurs qui imposent les mains avec lui *(presbyterium)* n'agit pas en tant que représentant l'Eglise, mais signifie et concrétise que le Saint-Esprit n'est pas donné à un individu qui pourra agir isolément, mais à un membre du ministère collégial de l'Eglise, qui devra agir communautairement avec ses frères

dans le ministère, pour l'édification du Corps du Christ. Il ne s'agit pas ici de la « représentation » de l'Eglise qui consacre, mais de la « signification » collégiale du ministère.

Liturgie de consécration et ordination

« Ce projet a été préparé au cours d'une session commune des commissions de liturgie de nos quatre Eglises. Il présente un ensemble de textes qui se placeraient, au cours du service, après la prédication.

Pour trouver place au cours de la première partie du service, ce projet indique :

comme chant d'entrée : Psaume 134 (N° 60) ;

comme lectures bibliques : Ephésiens 4. 4-8, 11-13, 16 ; Jean 10. 1-5, 11-16 ; Jean 20. 19-23 ;

comme cantique après la prédication : N° 162 ».

PREAMBULE

Mes Frères,

Le Christ ressuscité s'étant approché des disciples dit :

« Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc, faites de toutes les nations mes disciples, en les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et en leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé. Et voici, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde. » (Matthieu 28 : 18b-20.)



Jésus-Christ, qui a confié cette mission à toute son Eglise, lui donne, de génération en génération, des serviteurs pour l'accomplir. Il a appelé notre frère à la charge particulière de pasteur.

L'Eglise reconnaît sa vocation et intercède pour lui. Nous allons donc le consacrer et l'ordonner au ministère pastoral par la prière et l'imposition des mains.

Mon Frère,

Le service de Dieu auquel vous vous engagez n'est pas de ceux que l'on peut prendre ou quitter, au gré de ses intérêts ou de ses préférences.

Ceux qui sont appelés au ministère doivent entendre qu'ils acceptent cette charge pour toute leur vie, s'ils n'en sont déchargés légitimement pour de bonnes et sérieuses raisons.

Nous nous sommes assurés, autant qu'il est en nous, que vous avez reçu vocation de Dieu et que vous avez été dûment préparé au ministère pastoral.

Vous avez adhéré à la Confession de foi (ou : la déclaration de foi) de notre Eglise et vous avez accepté sa Discipline.

Maintenant, prenez publiquement les engagements que l'Eglise attend de vous.

ENGAGEMENTS

Fidèle à la foi de l'Eglise dont vous allez être le serviteur voulez-vous y conformer votre enseignement, en public et en particulier, pour amener tout homme à Jésus-Christ, le souverain Pasteur ?

Le candidat. — *Je le veux.*

Vous rappelant que Jésus-Christ est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie pour tous, voulez-vous être, par amour pour lui, le serviteur de vos frères, quelles que soient leur condition, leur origine ou leurs opinions ?

Le candidat. — *Je le veux.*

Vous, qui êtes appelé à nourrir les autres de la Parole de Dieu, voulez-vous vous soumettre à une discipline de prière et de méditation quotidiennes ?

Le candidat. — *Je le veux.*

Vous, à qui Dieu confie la charge d'annoncer son pardon, de conseiller vos frères et de les aider, pour ne jamais trahir leur confiance, promettez-vous d'être discret dans vos propos et de garder le secret des confessions que vous recevez ?

Le candidat. — *Je le promets.*

Sachant que vous ne pouvez ni ne devez assumer seul le service de l'Eglise, voulez-vous travailler à discerner, susciter et coordonner tous les ministères utiles à la vie de la communauté ? Dans l'unité du corps du Christ, voulez-vous rechercher la paix et l'union avec tous sans vous lasser jamais de professer la vérité dans la charité ?

Le candidat. — *Je le veux. Que Dieu me soit en aide !*

ACTE DE CONSECRATION

Seigneur Dieu, Père céleste, nous te rendons grâces pour l'œuvre de ton fils, Jésus-Christ, pour sa mort rédemptrice, pour sa résurrection et son ascension dans la gloire.

C'est lui qui par le Saint-Esprit a suscité des apôtres, des évangélistes et des témoins et qui, au cours des siècles, à donné à l'Eglise les serviteurs dont elle avait besoin.

Dans sa grâce, il lui donne aujourd'hui un nouveau pasteur.

Nous t'en supplions, Père tout-puissant :

(L'officiant impose les mains au candidat.)

ENVOIE TON SAINT-ESPRIT SUR TON SERVITEUR N... N... NOUS LE CONSACRONS ET L'ORDONNONS EN TON NOM, PAR L'IMPOSITION DES MAINS, PASTEUR DANS TA SAINTE EGLISE. NOUS L'ETABLISSONS AINSI MINISTRE DE LA PAROLE ET DES SACREMENTS POUR ANNONCER TON PARDON AUX PECHEURS REPENTANTS ET POUR PAITRE LE TROUPEAU QUE TU LUI CONFIES.

L'imposition des mains étant ainsi accomplie, l'officiant continue :

O Père, qui appelles les hommes faibles et pécheurs à une charge si sainte, accomplis ta force dans la faiblesse de ton serviteur.

Garde-le fidèle, humble et courageux pour proclamer ton Evangile sans être retenu par la crainte des hommes ou poussé par le désir de leur complaire.

Donne-lui d'être pleinement humain, de savoir écouter et comprendre. Accorde-lui la prudence et le discernement, ainsi que tous les dons et tous les secours dont il a besoin pour s'acquitter fidèlement de son ministère. Bénis son travail, qu'il serve à ta gloire, à l'édification de ton Eglise et au salut des hommes.

Qu'ainsi, après t'avoir servi dans ce monde et avoir persévéré jusqu'à la fin, il soit reçu avec tous tes serviteurs fidèles dans la joie de ton Royaume.

Notre Père...

L'officiant. — *Ce n'est pas un esprit de timidité que Dieu a donné, mais un esprit de force, d'amour et de sagesse.*

BAISER DE PAIX

L'officiant. — *La paix soit avec toi.*

Le consacré. — *Et avec ton esprit.*

(L'officiant et les deux assesseurs échangent le baiser de paix avec le consacré.)

Cantique : Te Deum.

Ce texte de la liturgie est remarquable ; il réunit tous les éléments utiles pour signifier clairement l'intention de l'Eglise quand elle ordonne des pasteurs.

PRÉAMBULE

Le texte de saint Matthieu indique justement le fondement et la charge du ministère pastoral. Dans le cadre de la mission générale de l'Eglise, le Christ donne des pasteurs. L'Eglise reconnait la vocation et intercède, elle consacre et ordonne par la prière et l'imposition des mains.

Puis le texte insiste très heureusement sur le caractère définitif de la consécration pastorale, sur l'adhésion à la Confession de foi et à la Discipline.

ENGAGEMENTS

Après avoir parlé de l'adhésion à la Confession de foi et à la Discipline d'une Eglise particulière, ne faudrait-il pas étendre ici la conception de « la foi de l'Eglise ». Le pasteur n'est pas seulement le serviteur d'une Eglise particulière, il est consacré et ordonné pour l'Eglise une, sainte, universelle et apostolique. Même si, à cause de la division, son ministère ne peut pas être accepté partout, l'Eglise particulière qui consacre et ordonne un pasteur ne le fait pas pour elle-même seulement, mais pour le service de tout le Corps du Christ. La foi de l'Eglise n'est donc pas une foi limitée ; elle peut s'exprimer aujourd'hui dans la Confession de foi d'une Eglise particulière, mais elle peut s'élargir demain à des dimensions plus œcuméniques. Ce dynamisme œcuménique de la foi devrait être mieux indiqué, peut-être par la simple suppression de la relative « dont vous allez être le serviteur », qui fait double emploi avec la fin du Préambule.

Le deuxième engagement résume très bien le ministère dans une conception de service, de *diaconia* au sens néotestamentaire.

Le troisième engagement manifeste que l'Eglise croit à l'importance de la discipline spirituelle de ses pasteurs. Ceux-ci ne sont pas ministres seulement dans l'exercice extérieur de leur charge (prédication, sacrements, cure d'âme etc...), mais aussi dans leur prière et leur méditation personnelles. Ceci nous semble capital dans une juste conception du ministère.

Le quatrième engagement fait de la confession et de la direction spirituelle une forme habituelle du ministère pastoral.

Le cinquième engagement souligne enfin le caractère communautaire du ministère qui est au service de l'unité dans la vérité et la charité.

ACTE DE CONSÉCRATION

Conformément à une tradition liturgique très valable, on voudrait voir cette magnifique prière de consécration située dans le cadre d'une « préface » semblable dans sa forme à la préface

eucharistique. En effet, la liturgie traditionnelle en Occident a toujours considéré que c'est dans ce mouvement de l'action de grâce à Dieu pour tous ses dons que l'Eglise peut implorer sa bénédiction, le Saint-Esprit sur ceux qu'elle veut consacrer et ordonner.

D'ailleurs la prière de consécration telle qu'elle est proposée va tout à fait dans ce sens. Il suffirait d'y ajouter le « dialogue de la préface » et une « conclusion » plus développée, et de commencer la prière de la même manière que la préface eucharistique :

« *L'officiant.* — Le Seigneur soit avec vous.
Les fidèles. — Et avec ton esprit.
L'officiant. — En haut les cœurs.
Les fidèles. — Nous les élevons vers le Seigneur.
L'officiant. — Rendons grâce au Seigneur notre Dieu.
Les fidèles. — Cela est digne et juste.
L'officiant. — Il est vraiment digne et juste, c'est notre joie et notre salut, de te rendre grâce en tout temps et en tout lieu, Seigneur, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant, pour l'œuvre de ton Fils, Jésus-Christ...
... dans la joie de ton Royaume, par Jésus-Christ, ton Fils, notre Seigneur, qui vit et règne avec toi dans l'unité du Saint-Esprit, un seul Dieu, aux siècles des siècles.
Les fidèles. — Amen *(chanté).* »

Dans le premier paragraphe, il conviendrait d'ajouter à « l'ascension dans la gloire », la mention de l'intercession céleste du Christ comme Grand-Prêtre, particulièrement significative dans une liturgie d'ordination, pour signifier que le pasteur n'est que le ministre de l'unique Prêtre Jésus-Christ. Ce pourrait être sous cette forme : « ... pour son ascension dans la gloire et son intercession perpétuelle comme Grand-Prêtre dans le ciel. »



Au deuxième paragraphe, pourquoi cette énumération « des apôtres, des évangélistes et des témoins... » ? Ne vaudrait-il pas mieux donner l'énumération paulinienne fondamentale : « des apôtres, des prophètes et des docteurs... » ?

Après l'action de grâce, la supplication sous forme d'épiclèse ou invocation du Saint-Esprit, accompagnée de l'imposition des mains.

Ce texte capital est remarquablement formulé.

Notons-en quelques points. Le pasteur est consacré et ordonné dans la sainte Eglise de Dieu. Il est très juste d'étendre ici le ministère à toute l'Eglise universelle. Le pasteur n'est pas consacré pour une Eglise particulière, mais dans la sainte Eglise de Dieu, pour être reconnu ministre dans toutes les Eglises, quand bien même certaines ne peuvent aujourd'hui reconnaître son ministère à cause de la division des chrétiens. Il est très juste aussi que l'essentiel du ministère, la Parole et les Sacrements, l'annonce du

pardon et la direction du troupeau, soit indiqué au moment où le Saint-Esprit est demandé. L'intention de l'Eglise qui ordonne est ainsi clairement définie. D'autre part, le pasteur, pas plus que l'autorité dans l'Eglise, ne peut paître le troupeau et le diriger autrement que par la Parole et les Sacrements. On ne peut séparer le gouvernement d'une paroisse ou d'une Eglise de la proclamation de la Parole et de la célébration des Sacrements, car c'est le Christ qui dirige toujours son Eglise par sa Parole et sa Présence, en utilisant les instruments et signes de son ministère que sont les pasteurs.

La prière se poursuit, après l'imposition des mains, par quelques demandes très belles des dons de l'Esprit pour l'accomplissement du ministère.

Comme nous l'avons déjà indiqué, nous souhaitons une conclusion doxologique, achevée par un Amen chanté signifiant l'adhésion et la confirmation de toute l'Eglise ; le Notre Père viendrait ensuite.

Ce n'est pas forcer le texte biblique, mais lui donner au contraire tout son sens que de traduire la phrase terminale de l'officiant :

« Ce n'est pas un esprit de timidité que Dieu nous a donné, mais *l'Esprit* de force, d'amour et de sagesse. »

Baiser de paix

Le Baiser de paix devrait être donné par le consacré à tous les pasteurs et aux conseillers presbytéraux qui l'entourent. L'officiant dirait au consacré : « La paix soit avec toi », le consacré lui répondant ; mais ensuite, c'est le consacré qui devrait annoncer la paix à tous ceux qui l'entourent et qui lui répondraient : « Et avec ton esprit ».

Après ces quelques remarques, il faut redire encore la valeur dogmatique et spirituelle de ce texte liturgique, fidèlement biblique et profondément œcuménique.

Max Thurian, *frère de Taizé.*

Notes bibliques de prédication

pour les temps de Pâques et de Pentecôte

Dimanche avant l'Ascension : Matthieu 6.5-8.

1. Contexte et structure.

A. *Contexte.* Notre péricope fait partie du « Sermon sur la montagne » (chap. 5-7) où Matthieu a groupé divers enseignements du Christ sur la justice nouvelle du Royaume. Ainsi sortis du contexte vivant qui a sans doute donné à Jésus l'occasion de les proclamer, ces enseignements prennent chez Matthieu un caractère intemporel, celui d'une loi (cf. 5.17-20) « accomplissant » la loi ancienne de Moïse. Ce fait, important pour la compréhension de l'effort théologique et éthique de l'Eglise primitive, ne va pas sans fausser quelquefois l'interprétation qu'il convient de donner à ces passages. Le côté erratique du sermon sur la montagne est artificiel, et l'exégèse de ses péricopes ne doit pas, me semble-t-il, majorer encore cet aspect en ne s'efforçant pas de les replacer le mieux possible dans leur cadre historique — celui où s'est déroulée concrètement la vie de Jésus.

A l'intérieur de cet ensemble, notre péricope fait partie d'un contexte plus restreint (6.1-21 ou 23) comprenant diverses instructions de Jésus sur le « secret ». Tous ces textes sont construits sur l'opposition « devant les hommes » — « dans le secret ». [*poiein emprosthen tôn anthrôpôn* (6.1), *phanôsin tois anthropois* (6.5, 16) et *en tôi kruptôi* (6.4, 6), *en tôi kruphaiôi* (6.18)].

La seule indication de cette opposition montre bien que l'on a affaire à des textes polémiques où l'enseignement positif sera donné *a contrario* (ne faites pas comme... faites).

B. *Structure.* 1) v. 5-6 Ces versets s'inscrivent dans la ligne du contexte sur le « secret ». La prière du disciple est définie par opposition à la prière juive.

v. 5 : pointe polémique (« ne faites pas »).
v. 6 : enseignement positif.

2) v. 7-8 Dans le prolongement de 5-6, Matthieu introduit ici une sorte de parenthèse sur la prière du disciple par opposition, cette fois-ci, à la prière païenne. Structure identique qu'en 5-6 :

v. 7 : pointe polémique.
v. 8 : enseignement positif.

Et tout naturellement Matthieu insère à cet endroit le Notre Père comme le modèle de toute prière *(outôs proseuchesthe*...v. 9), élargissant ainsi encore la parenthèse faite dans le développement sur le « secret ». (Chez Luc le Notre Père est situé dans un tout autre contexte, comme la réponse de Jésus à une question précise des disciples 11.2-4).

2. Exégèse.

A. *v. 5-6.*

v. 5 : l'hypocrite, c'est étymologiquement celui qui répond, qui donne la réplique, qui joue un rôle : le comédien.

Les hommes visés ici ne le sont pas parce qu'ils prient en public, dans les synagogues ou sur les places, mais parce qu'ils jouent un rôle devant les hommes en priant. Les trois termes forts sont ici : *hupokritai* (comédiens) *philousin estôtes*... (ils aiment se tenir debout, c'est-à-dire de façon qu'on les voie bien) et *phanôsin* (être vu très clairement). Jésus ne condamne pas ici la coutume traditionnelle de la prière à heures fixes, mais ceux qui en prennent prétexte pour faire démonstration de leur piété ; ceux qui « ont soin de se laisser surprendre par l'heure de la prière dans les lieux publics, afin de se mettre, devant tout le monde, dans l'attitude de l'oraison ». (Loisy)

Prier pour être vu des hommes, utiliser la prière pour jouer un rôle — celui de l'homme pieux et religieux, c'est évidemment le comble de l'aberration spirituelle, puisque c'est transformer un acte d'adoration et d'obéissance en un effort d'auto-exaltation. C'est la perversion par excellence qui consiste à utiliser Dieu pour sa propre gloire.

« Ils ont leur récompense » *(misthos)*. Ce terme désigne la rétribution, le salaire, la solde, la récompense. Il est utilisé aussi bien pour désigner le résultat de la vraie fidélité des disciples (5.12 ; 6.1 ; 10.41 ; 5.46) que pour qualifier la conséquence de l'attitude double des hypocrites (6.2, 5, 16).

Dans le premier cas, il doit être traduit par « récompense » — ce terme étant bien entendu lui-même expliqué par la parabole du serviteur inutile ; le croyant reçoit certes une récompense mais elle est sans proportion avec son travail (cf. Mat. 20.1-16) et vient par surcroît, comme la démonstration éclatante de la grâce de Dieu.

Mais dans notre cas, ainsi qu'en 6.1 et 16, il vaudrait mieux traduire *misthos* par salaire : ils ont leur salaire, ils reçoivent ce qu'ils cherchent ; ils sont vus des hommes, considérés par eux comme tout particulièrement pieux. Ils obtiennent leur salaire, celui auquel ils ont tout subordonné. En se plaçant sur ce terrain-là, l'hypocrite perd la « récompense » promise par Dieu (celle de la grâce, disproportionnée au travail fourni) et ne reçoit plus que le « salaire » de son œuvre (strictement rétribué, proportionné à ce qu'il mérite).

v. 6 : Au contraire le disciple doit fuir toute ostentation. Car la prière est un dialogue dont Dieu n'est pas l'objet mais le sujet : c'est lui qui convoque — il est déjà là, dans le secret — et c'est lui qu'il s'agit de chercher, à la manière dont Jésus lui-même procède constamment (Mc. 6.41 ; Luc 11.1 ; Mat. 11.25...).

Il ne faut donc pas faire de ce verset une règle concernant la pratique extérieure, formelle de la prière, mais une indication sur l'attitude intérieure exigée du croyant qui prie. Ce qu'indique bien la double mention du secret, qui renvoie à ce qui est caché, profond, intérieur. On peut parfaitement en effet entrer dans sa chambre avec ostentation (ne serait-ce que devant soi-même !), et le fait de fermer la porte derrière soi n'est pas forcément une garantie d'authenticité.

L'alternative posée est donc claire : ou bien utiliser Dieu, ou bien se rendre disponible dans l'humilité et la confiance à sa volonté. Cependant le « secret » exigé ici, s'il n'est pas d'abord « méthodologique », nous rappelle que l'attitude extérieure n'est pas sans relation ni conséquence avec l'attitude intérieure. La disponibilité pour Dieu peut exiger de nous le refus de « paraître », d' « être vu des hommes », tout au moins une certaine prudence quant à la manifestation extérieure de notre piété.

Nos actes nous révèlent et quelquefois nous entraînent plus loin que nous ne le voudrions : Jésus nous rappelle qu'en tout cas ils ne sont pas neutres. Cependant il est clair que l'opposition de ces deux versets ne concerne pas d'abord l'attitude extérieure mais bien l'attitude intérieure de celui qui prie.

B. *v. 7-8.*

v. 7 La prière du disciple n'est pas une recherche de gloire personnelle. Elle n'est pas non plus un vain bavardage. Le terme grec *(battalogein)* est très évocateur. Cet *hapax*, formé peut-être à partir du mot plus classique *battarizô* — bredouiller, résonne comme l'expression française « bla-bla-bla » ! La prière païenne faite de répétitions sans fin de formules à caractère magique ou d'abondantes litanies vise à l'efficacité par l'adondance *(polulogia)* (on peut évoquer ici les moulins à prière à l'honneur dans le bouddhisme).

L'erreur d'optique est aussi flagrante ici que dans le premier cas. Mais cette fois c'est moins l'attitude du croyant qui est mise en cause que la fausse conception de Dieu que cette prière trahit — bien que ces deux réalités soient liées en fait. Le dieu consentira peut-être à répondre si on lui casse la tête avec obstination et méthode ! Ce verset évoque et rappelle l'ironie d'Elie au mont Carmel se moquant des prêtres de Baal : « criez plus fort, votre dieu a des soucis ou des affaires, ou bien il est en voyage ; peut-être dort-il... ! » (1 Rois 18).

v. 8 Or précisément Dieu n'a pas besoin de ces flots de paroles, moins encore qu'un père a besoin de longues déclarations pour savoir ce qui est nécessaire à son enfant. Dieu n'a pas besoin de nos prières pour être renseigné sur ce qu'il nous faut. Notre prière ne lui est pas utile. Par contre elle nous est utile à nous, non pas tant pour faire l'énumération de nos besoins — que seul Dieu connait vraiment — que pour nous situer dans la juste attitude devant Dieu, celle de l'enfant qui ne peut rien par lui-même mais attend tout de son Père. Ainsi après avoir demandé à ses disciples une prière humble, qui témoigne d'une authentique disponibilité (v. 5-6), Jésus les appelle ici à faire de leur prière un acte et un signe de foi. Et ajoutons-le : de foi en Dieu et non en la prière (comme moyen).

3. *Remarques homilétiques.*

Proposée pour le dimanche de Rogate, cette péricope doit éventuellement permettre au prédicateur non seulement de dire ce qu'est la prière, mais encore de libérer ses auditeurs d'un certain nombre de peurs à l'égard de la prière : la prière, un exercice de virtuosité pour habitué ; un discours religieux abondant autant que fleuri ; un devoir presqu'aussi difficile que de s'adresser à son directeur pour lui demander une augmentation ! Or la prière n'est ni un exercice de virtuosité (cf. le verset 5 applicable aussi à ce genre de démonstration), ni un effort redoutable. L'accent d'une prédication sur ce texte me semble plutôt devoir être porté sur la joie qui jaillit de ce double enseignement du Seigneur. Joie qu'il soit finalement possible de prier ; joie de rencontrer dans la prière un Père auquel il n'est nul besoin de faire de longs discours ; joie d'être libéré ainsi de nous-mêmes et joie — en un certain sens, celui de la grâce de Dieu — qu'il soit si facile de prier.

Plan éventuel :

a) La prière n'est pas : 1) un moyen subtil de s'exalter soi-même.
2) un moyen de faire pression sur Dieu.

b) La prière réclame : 1) une certaine discrétion, signe d'humilité et de vraie disponibilité.
2) la confiance (dans la ligne de 6. 25-34).

c) La prière telle que Jésus nous la demande est donc en définitive le signe révélateur de notre attitude devant Dieu. Car elle est ainsi un appel à nous situer devant Dieu comme devant la seule chose vraiment nécessaire. C'est l'exercice humble et fidèle du bon serviteur qui se présente devant son maître, disponible et modeste, heureux de pouvoir servir et conscient de sa faiblesse à le faire. C'est le signe que nous acceptons de nous exposer à l'amour de notre Dieu sans arrière-pensée.

Fête de l'Ascension : Matthieu 4. 1-11, Luc 4. 1-13 : (La tentation).

1. *Introduction.*

Une question importante se pose en face de ce texte : à quel genre littéraire avons-nous affaire ? La réponse à cette question déterminera non seulement l'exégèse de cette péricope, mais aussi la prédication qu'on en donnera. Sommes-nous en face d'un récit historique, d'une chronique, de même genre que les récits de la Passion ? Il n'y a, bien entendu, dans l'Evangile aucun récit « neutre » ; tous ont la prétention de rendre témoignage au Seigneur Jésus de Nazareth. Mais précisément Jésus de Nazareth est le Seigneur, et aucun de ses actes n'est sans relation avec sa seigneurie. La foi va au-delà des apparences, et elle sait que le Seigneur n'est pas enfermé dans la réalité extérieure de son incarnation. Il y a un « au-delà des apparences », une face cachée, un mystère que seule la foi peut reconnaître et comprendre. La figure historique de Jésus n'épuise pas la plénitude de ce qu'il est. Le Fils est avant sa venue parmi nous, il est après ; et même pendant sa vie terrestre, tout n'est pas dit à son sujet par ce qui est visible, perceptible.

Mais cet « au-delà des apparences », comment en rendre témoignage ? Dépassant et échappant au témoignage objectif, cet aspect-là du Christ ne peut être décrit qu'en termes de mystère. En termes qui, surgissant de la foi, appellent à la foi. Or le langage logique, discursif est ici inopérant, car ce mystère n'est pas d'ordre logique, conceptuel. En rendre compte sur ce plan et par ce moyen, c'est en faire disparaître l'authenticité existentielle, le dynamisme. Ce serait traduire en termes de gnose ce qui appartient à la foi, c'est-à-dire au domaine de la rencontre personnelle du Christ avec l'homme. C'est dire que nous avons affaire ici, dans cette péricope, à un texte de genre « mythique », c'est-à-dire transcrivant en termes de récit, cet « au-delà des apparences », que la foi reconnait en Jésus. Sous cette forme, le témoignage garde tout son dynamisme et refuse de séparer la foi de l'histoire, à l'image même du Seigneur de gloire Jésus de Nazareth, vrai Dieu et vrai homme.

Pour Jésus lui-même et les évangélistes, il n'y a pas de « problème » du langage mythique. Ils expriment tout naturellement sous cette forme l'expérience qu'ils font de la réalité de la présence de Dieu (immédiate pour Jésus, en Jésus pour les apôtres).

Les récits de la tentation de Jésus relèvent de ce langage. Ils expriment immédiatement l'essence et le drame de la vie de Jésus toute entière. Luc (v. 13) explicite cette idée et nous oriente vers la bonne interprétation. La localisation dans le temps et l'espace de cette tentation n'est pas à comprendre au sens chronologique, historique, mais au sens théologique. En même temps que, placés comme ils le sont au début de l'Evangile, ces récits désignent clairement une des deux lignes de force de tout le ministère de Jésus : le baptême, qui assure à Jésus la pleine validité de son ministère ; la tentation qui en décrit les conditions concrètes.

Comment exprimer cette idée que Jésus n'a pas cessé de devoir lutter contre lui-même (ainsi que le récit de Gethsémané le montre si terriblement), contre lui-même, ou plutôt contre ce qui n'était pas lui mais qui s'exprime cependant par un « je » ? Comment définir les termes de ce combat ? Essayez de le faire en termes logiques... ! Il suffit de comparer notre texte et son dynamisme, sa tension, avec toute dissertation sur la tentation pour mesurer l'affadissement dont on se rend ainsi coupable dès qu'on transcrit ce langage mythique en termes logiques. En fait seul le langage mythique peut rendre compte, sans les affadir, de ces questions. Je renvoie ici à l'exégèse étonnante de Dostoïevsky de la tentation du Christ, exégèse donnée d'ailleurs dans le cadre de cet autre mythe qu'est la légende (!) du Grand Inquisiteur.

Interprétée comme un récit d'ordre historique, cette péricope se dérobe ou oppose à nos questions logiques l'apparente absurdité du cadre et des

circonstances du drame qu'elle décrit. Interprétée symboliquement — ce qui est pire encore ! — elle perd toute valeur dynamique. Notre texte réclame donc une lecture à la fois analytique — chaque mot pèse ici d'un poids fort lourd — et globale — c'est-à-dire proprement « théologique ».

2. *Structure et contexte.*

Les trois Evangiles situent notre péricope dans le même contexte. Entre le baptême (Luc introduisant ici la généalogie comme suite à la déclaration de filialité du baptême) et le retour en Galilée, qui marque le début du ministère public. C'est donc comme Fils — intronisé comme tel au baptême — que Jésus est tenté. Et c'est sous le signe de la tentation que se déroulera son ministère.

Matthieu et Luc ont largement développé la simple notation de Marc (1. 12-13). Largement et librement, sans trop de souci de cohérence logique (la tentation a lieu à la fois pendant les 40 jours, comme chez Marc, et après ; on situe l'ensemble dans le désert, et pourtant deux tentations sur trois se situent ailleurs...) Notre péricope se présente sous forme d'un véritable scénario en trois points :

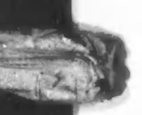
a) v. 1-4 : tentation — cadre général — et tentation au désert. Cette première tentation convient seule au cadre et aux circonstances définies par Marc.

b) v. 5-7 (chez Luc : v. 9-12) : tentation à Jérusalem.

c) v. 8-10 (chez Luc : v. 5-8) : tentation sur la haute-montagne (chez Luc : « en-haut »).

Le verset 11 (Luc : 13) sert de conclusion à l'ensemble. Les anges qui, chez Marc, semblent être avec Jésus durant toute la durée de la tentation, apparaissent à ce moment-là (même circonstances qu'à Gethsémané !) Luc lui, remplace la mention des anges par celle du retour toujours possible de Satan.

3. *Quelques remarques exégétiques.*



Nous n'avons pas la prétention de faire l'exégèse détaillée et complète de ce texte, mais seulement d'éclairer quelques points particuliers.

Dans un texte de genre « mythique », il est évident que les lieux de l'action ont une grande importance et sont à cet égard beaucoup plus qu'un simple cadre géographique. Ce n'est évidemment pas par hasard que les tentations du Seigneur ont pour lieu le désert, Jérusalem et une haute montagne.

— *Le désert* est le séjour des mauvais esprits, lieu de la mort et lieu de l'épreuve (cf. le séjour d'Israël au désert pendant 40 - ! - ans). C'est aussi le lieu de la grande confrontation de l'homme avec son Dieu. L'homme au désert, c'est l'homme nu, contesté, seul. C'est l'homme désespéré, mais c'est aussi l'homme dépendant de la grâce. Dans ce lieu de mort, l'homme entre en contestation avec lui-même. Ainsi considéré, le désert est beaucoup plus qu'une étendue de sable, et il n'est point besoin d'aller en Afrique pour le trouver...

— *Jérusalem* (la « ville sainte » selon Mat.), et plus précisément sur le faîte du *Temple*. Inutile d'insister sur la portée théologique de ce lieu, centre du monde (et le Temple : centre de ce centre !). Jésus tenté en ce lieu, cela donne à son combat une dimension extrême, et motive sa réponse décisive : « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu » — réponse tellement décisive d'ailleurs que Luc l'a mise en troisième place, comme conclusion à toute l'affaire.

— *La haute montagne* (qu'il faut ici préférer à la transposition plus logique mais plus fade de Luc : « conduit en haut ». Il n'y a en effet pas de montagne assez haute pour voir de là tous les royaumes de la terre !) n'est pas d'abord un lieu, mais une valeur : on y est plus proche de Dieu. Dieu d'ailleurs s'y révèle volontiers (Mont Sinaï, montagne de la Transfiguration, du discours sur... la montagne, etc...). La montagne est aussi le lieu de l'exaltation idolâtre de l'homme. Il est certaines altitudes où c'est Satan que l'on rencontre !

La tentation du pain (v. 1-4)

Satan interpelle Jésus par les termes mêmes dont Dieu a usé lors du baptême. Satan ne doute pas de la messianité de Jésus, et son attaque s'efforcera de placer cette messianité dans une perspective différente. Que le Messie devienne prisonnier d'un certain nombre d'actes ambigus et cela suffira. Peu importe qu'il n'y ait personne dans ce désert, pas de public, le combat a bien lieu ici devant le monde.

C'est toute l'orientation du ministère du Christ qui est en cause. Pourquoi le Messie sous cette forme humaine, trop humaine ? Jésus est le Fils de Dieu, et il a faim. La tentation porte bien sur cette possibilité de refuser le scandale de l'humilité du Messie, qui n'a pas de lieu où reposer sa tête (Mat. 8. 20). Satan, c'est la voix de tous ceux qui, parmi le peuple juif — pour ne parler que de lui ! —, ne peuvent accepter ce scandale. Le Fils de Dieu peut-il être semblable au fils de Joseph le charpentier (Luc 4. 22 ; Mat. 13. 55) ? L'homme dénué et meurtri peut-il être l'« homme » — ainsi qu'ose le dire paradoxalement Jean (19. 5) ?

Objection qui retentit tout au long du ministère de Jésus, objection qui retentit en Jésus lui-même. Toute sa vie, jusqu'au bout, Jésus lutte contre la tentation de faire éclater sa messianité, à son propre profit. Le Messie tout-puissant ne peut-il utiliser sa puissance pour lui-même ? Nous sommes ici en pleine Passion, et ce désert aride et brûlant c'est le jardin assombri de Gethsémané : « Crois-tu que je ne puisse pas prier mon Père qui me donnerait aussitôt plus de douze légions d'anges ? » (Mat. 26. 53).

Jésus choisit le chemin de Golgotha. Le Messie ira jusqu'au bout de son dénûment.

La citation de Deut. 8. 3 est parfaitement à sa place. Non seulement elle rappelle les 40 ans passés au désert par le peuple, mais encore elle renvoie à l'intention de Dieu apprenant à son peuple à tout attendre de sa main (il demandait du pain, Dieu donne la manne, en signe de sa grâce et de sa liberté). Et du même coup, cette citation élargit encore la portée du refus de Jésus : Il refuse non seulement de se situer sur le terrain de la domination — des êtres et des choses — en refusant d'être le Messie glorieux, mais encore de tendre — même pour ses besoins les plus concrets — à l'autonomie.

La tentation au Temple (Mat. 4. 5-7 ; Luc 4. 9-12)

Avec elle nous faisons un pas de plus. Que Jésus refuse d'utiliser sa puissance à son propre profit, cela s'explique ; mais refusera-t-il d'en user pour « convertir » les hommes ? « Par amour » n'acceptera-t-il pas d'en faire la démonstration devant les hommes ?

Située par les évangiles au Temple — pour en indiquer la dimension « salvifique » — cette épreuve désigne le mystère de l'œuvre du Christ, le mystère de sa « méthode ». « Il en a sauvé d'autres, et il ne peut se sauver lui-même. Il est Roi d'Israël, qu'il descende de la croix, *et nous croirons en lui* » (Mat. 27. 42). Voilà bien la question. Satan exprime très exactement — et Bible en mains ! — l'exigence des hommes. Ce besoin de voir, d'être convaincu par cette espèce de logique du merveilleux est peut-être le signe même du péché de l'homme (Luc 23. 8 ; Jn. 6. 30 ; 1 Cor. 1. 22). Il procède de la conscience de vivre dans un monde clos, où Dieu éventuellement intervient de l'extérieur, mais sur le même plan — le plan du visible.

A tout jamais Jésus écarte la tentation de justifier son œuvre par le miracle gratuit (le 4e Evangile l'a bien vu qui traduit cette intention par le terme *sèmeion*). C'est l'œuvre du Christ qui justifie le miracle, et non le contraire. Pas moyen de faire l'économie de la foi, c'est-à-dire de la rencontre personnelle du Christ. Hors de cet engagement total, il n'y a place que pour les sarcasmes de défi des prêtres au pied de la croix.

La réponse de Jésus va bien dans ce sens : refuser de tenter Dieu, c'est refuser de lui fixer d'autres moyens de révélation que ceux qu'il a choisis.

Et le Seigneur de gloire aura besoin de mains humaines pour descendre de la croix...

La tentation sur la montagne (Mat. 4.8-10 ; Luc 4.5-8)

Pourquoi le Messie est-il caché sous l'humble apparence de Jésus de Nazareth ? Pourquoi subit-il le sort abject de la croix ? Les deux premières réponses de Jésus à Satan nous le disent, le révèlent à la foi. La troisième tentation va mettre en question le but de la venue du Messie. Il doit régner, il règne, selon la foi de l'Eglise. Mais pourquoi ce règne reste-t-il caché, mystérieux ?

Adorer Satan, c'est soumettre la fin aux moyens. Or les moyens mis en œuvre ne sont pas neutres ou indifférents, ils désignent déjà eux-mêmes la fin recherchée. Adorer Satan c'est non seulement vicier les moyens — et faire l'économie de la croix — mais c'est encore détourner l'œuvre de Dieu de son but.

« Arrière Satan *(hupagé, satana)* », c'est de la même façon que Jésus repousse Pierre (Mat. 16.23) scandalisé par l'annonce de la Passion. Mettre en cause les moyens c'est ici mettre en cause la fin. Le Seigneur de « tous les royaumes » ne le sera pas sans la croix. Non seulement parce que tel est le seul chemin fidèle pour le Christ, mais encore parce qu'il n'y a pas d'autre manière pour le Christ d'être le Seigneur. Ce que Satan offre c'est non seulement un moyen plus efficace d'arriver au but, mais c'est aussi un *autre but*. Jésus repoussant l'un repousse l'autre. Le Royaume de Dieu n'a rien à faire avec les « royaumes de la terre ». La seule gloire que le Seigneur recherche (Mat. 4.8 ; Luc 4.6) c'est celle de la croix qui n'est pas seulement le « moyen » d'obtenir la seigneurie, mais en est le « signe » éclatant, bien que paradoxal pour celui qui « pense comme les hommes » (Mat. 16.23). La mesure du Royaume de Dieu, c'est Dieu lui-même que « seul tu adoreras » (Mat. 4.10 ; Luc 4.8). Ainsi Jésus repousse la dernière tentation, celle de mesurer d'une autre mesure que celle de Dieu le résultat de son ministère : « Toutefois, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux » (Mat. 26.39 et par.).



Conclusion

Nous avons fait constamment référence aux textes de la Passion ; nous y avons été conduit tout naturellement, puisque c'est vraiment à ce moment-là que l'« au-delà des apparences » dont témoigne notre péricope devient visible, émerge à la lumière. C'est à Golgotha que toutes les ambiguïtés sont levées et que Satan est vaincu ; et c'est vraiment là que Jésus devait être conduit par son refus de suivre les suggestions de l'Adversaire.

A l'entrée de l'évangile, comme une sentinelle, se tient le récit de la tentation de Jésus : il est vraiment le Messie, le Seigneur — voilà ce qu'est la bonne nouvelle dont l'Eglise se réjouit ; mais attention, il ne l'est pas à notre manière, il ne s'exalte pas lui-même, il ne trompe pas les hommes, et son Royaume est vraiment celui de Dieu. Il est venu parmi nous, il a marché sur nos chemins, mais il n'a pas suivi nos voies. Avant d'entrer dans le récit, avant d'entendre la chronique, écoutez bien ce dialogue du Seigneur avec l'esprit du néant, l'« Esprit terrible et profond », car ce dialogue est la clé de l'évangile.

Nous sommes bien au delà de l'anecdote, de la chronique, nous contemplons, derrière la « naïveté » de l'imagerie mythique, le mystère même du combat douloureux du Christ, le mystère de sa seigneurie glorieuse. « Il a été tenté comme nous en toutes choses, sans commettre aucun péché » (Hbr. 4.15). « Comme nous » excepté le péché, mais non pas sans la possibilité de pécher, la possibilité d'entendre cette autre voix qui monte de la terre, serpent rusé, pour faire du Fils de Dieu un « Grand Inquisiteur » méprisant et amer.

3. Remarques homilétiques.

Proposée pour le jour de l'Ascension, cette péricope est bien entendu trop riche pour être « épuisée » par une seule prédication. Deux possibilités s'ouvrent à nous :
— Soit prêcher sur l'une des trois tentations, en fonction de la seigneurie actuelle du Christ — auquel cas la troisième selon Matthieu semble la plus directement en prise avec la fête du jour.
— Soit prêcher sur l'ensemble de la péricope, auquel cas seule une vue « panoramique » de celle-ci convient. Une telle façon de procéder aurait l'avantage d'enraciner concrètement dans le contexte du ministère du Christ le témoignage rendu par l'Ascension à la seigneurie de Jésus.

Le Christ règne à la droite de Dieu le Père tout-puissant. Telle est la proclamation de l'Eglise en ce jour. Mais comment règne-t-il ? De quelle espèce est la seigneurie du Christ — en face de toutes les seigneuries de ce monde auxquelles nous sommes appelés à nous soumettre corps et âme ? C'est la question à laquelle répond notre texte. Au début de son ministère, Jésus est placé devant le choix du « comment » de son œuvre. « Au début » : cette expression temporelle a une extension infiniment plus grande qu'une simple remarque chronologique ; il s'agit ici de ce qui précède toujours toute action de Dieu en Christ, de sa volonté d'agir et de rejoindre les hommes *de cette manière* et pas d'une autre. D'une décision qui précède toute action et qui la fonde ; d'une décision en ce sens éternelle et toujours présente. Jésus est le Seigneur de cette manière-là.

Jésus est Seigneur aujourd'hui comme hier et éternellement, comment ? Par le refus de s'exalter lui-même, de se servir lui-même sans exalter et servir les hommes ses frères (première tentation). Par le refus de s'imposer aux hommes autrement que par la douce pression de son amour souffrant (deuxième tentation). Par le refus enfin de nous mystifier : le Royaume de Dieu sera celui *de Dieu*, c'est-à-dire vraiment le nôtre (troisième tentation).

Et ce triple refus est aussi appelé à être celui de l'Eglise, qui trouve ici le fondement de son action, son ascèse et sa méthode.

Dimanche après l'Ascension : Luc 11. 5-13.

1. Structure et contexte.

Notre péricope est formée de deux parties distinctes et cependant, comme nous le verrons plus loin, étroitement liées.

a) v. 5-8 : parabole de l'ami importun. Ce texte est propre à Luc.

b) v. 9-13 : parabole du père de famille. Parallèle chez Matthieu, en 7. 7-11. Parallèle parfait des v. 9-10 chez Luc avec les v. 7-8 chez Matthieu, deux différences dans les autres versets : Luc remplace l'opposition « pain-pierre » de Mat. (v. 9) par celle de « scorpion-œuf » (v. 12) ou plutôt, selon certaines versions suivies par la plupart de nos traductions, ajoute cette opposition aux deux rapportées par Mat. Autre différence plus significative : au v. 13 Luc introduit le Saint-Esprit là où Mat. parle de « bonnes choses » (v. 11).

Ces deux parties sont liées entre elles par la formule (v. 9) de liaison : *kagô humin légô*, « eh bien moi, je vous le dis ! ».

Quant au contexte, chez Luc notre texte apparaît comme une sorte de commentaire au Notre Père, prolongeant l'enseignement de Jésus sur la prière (11. 1), alors que chez Mat. il est introduit dans l'ensemble du « Sermon sur la montagne », comme un enseignement sans contexte temporel.

Si nous cherchons à détailler de plus près la structure de cette péricope nous pouvons la diviser en 4 parties :

1) v. 5-8 : ces versets forment un tout, qui cependant nous semblent introduire l'explication donnée aux versets suivants.

2) v. 9-10 : c'est le *logion* classique formé de trois couples de mots, les deux derniers répétant et illustrant le premier, qui est fondamental (demander-donner). Forme déclarative et anonyme, encore qu'il soit clair que le passif (premier et troisième couple), traduit en français par « on », désigne clairement Dieu ; ce qu'expliquent les deux versets suivants.

3) v. 11-12 : c'est une nouvelle parabole formée de 3 (ou 2, selon les versions) couples de mots opposés.

4) v. 13 : verset de conclusion qui est donnée sous forme de raisonnement *a fortiori (posôi mallon)*. Luc a donc explicité ici les « *agatha* » de Mat., qu'il traduit par « le Saint-Esprit ». C'est sans doute la forme matthéenne qui est la plus ancienne. Cette « traduction » est très révélatrice des préoccupations de l'Eglise primitive et typique de l'auteur du troisième Evangile. D'ailleurs qui a le plus (le Saint-Esprit) a le moins (les bonnes choses) ! Cependant il est évident que la comparaison entre le pain, l'œuf, le poisson et le Saint-Esprit est plus difficile qu'avec les « bonnes choses » qui pouvaient être définies par la quatrième demande du Notre Père. Luc élargit donc ici la portée du texte et l'engrène davantage dans la vie ecclésiale.

2. *Remarques exégétiques.*

Pour des raisons de critique tant externe qu'interne, il nous semble que les deux parties principales de cette péricope, ordinairement séparées, doivent être liées étroitement (les v. 5-8 trouvent leur sens dans les v. 9-13).

Sans l'explication des versets 9 à 13, la parabole de l'ami importun présente une difficulté majeure, celle de réclamer dès lors une interprétation allégorisante qui met ce texte en contradiction avec l'enseignement de Jésus sur la prière ! Or la parabole des *v. 5-8* est vraiment une parabole, et non une allégorie. Dans l'ordre des relations entre Dieu et les hommes que la parabole entend désigner au moyen de faits de la vie quotidienne, l'important ne gît pas dans les choses ou les gens utilisés par la parabole comme matériau de base, mais dans la relation qu'ont ces choses ou ces gens entre eux. La Parole de Dieu n'*est* pas une semence, mais la relation de la semence au semeur et à la terre qui la reçoit est *comme* la relation de la Parole au Christ et aux hommes. Ici, Dieu n'est pas un ami qui dort et qui cède aux instances de l'importun par lassitude ; Dieu n'est pas plus l'ami endormi que le croyant n'est — pour Dieu — un ami importun. Les éléments principaux de la parabole sont plutôt dans la relation qui unit ces deux hommes : besoin, et besoin urgent d'un côté, ennui d'être dérangé de l'autre, et entre les deux une amitié qui se trouve mise à l'épreuve. La persévérance obstinée obtient finalement ce que l'amitié seule n'avait pu obtenir. Mais le raisonnement ne s'arrête pas là, sans quoi encore une fois, nous aurions à faire à une allégorie, ce qui n'est de toute évidence textuelle pas le cas. Seule la suite de la péricope permet de rendre compte du sens de cette première parabole. Le raisonnement est le suivant : si, lorsque vous avez besoin de pain, vous n'hésitez pas à déranger un ami endormi, au risque de l'importuner gravement (dans l'unique chambre de la maison palestinienne, se lever la nuit équivaut à déranger toute la famille, à enjamber des corps...), à combien plus forte raison pouvez-vous demander à Dieu tout ce dont vous avez besoin, car précisément Dieu n'est pas comme l'ami endormi, il donne toujours à celui qui demande. C'est vraiment le v. 13 qui commande toute la marche de la pensée.

Ce n'est donc pas tellement la persévérance dans la prière qui est demandée ici que la plus entière confiance en Dieu, « votre Père, qui sait bien ce qu'il vous faut, avant que vous le lui demandiez » (Mat. 6. 8).

La prière est efficace, non pas parce qu'elle sera persévérante (comme la conséquence de l'effort de l'homme, telle que les païens la conçoivent — Mat. 6. 7), mais parce qu'elle s'adresse à Dieu en qui nous pouvons avoir toute confiance.

Les *v. 9-10* sont donc l'explication de la parabole de l'ami importun.

« Demander », « frapper », « chercher », c'est aussi ce que fait l'ami sur un tout autre plan.

Ces deux versets forment un tout très cohérent : de ces trois couples de verbes opposés, le premier est le plus important et forme le centre de toute la péricope. Cependant le complément direct et indirect du verbe « demander » ne sera explicité qu'au v. 13 : c'est à Dieu que l'on demande et on lui demande — selon Luc — le Saint-Esprit.

Les *v. 11-12* forment une nouvelle parabole qu'il n'est pas besoin d'expliquer longuement. Un père de famille normal — c'est-à-dire « méchant » ! — donne ce qu'il faut à son enfant. Dieu fait de même, en beaucoup mieux, sans proportion (« à combien plus forte raison, de qu'elle manière bien meilleure ») ; puisque le raisonnement est non seulement ici *a fortiori* mais aussi *a contrario* (vous êtes méchants, Dieu ne l'est pas !).

Le *v. 13* enfin forme la conclusion générale, à la lumière de quoi il convient de lire toute la péricope.

Nous avons donc deux paliers dans ce texte :

1) une première parabole (v. 5-8) expliquée par les v. 9-10.

2) une seconde parabole (v. 11-12) expliquée par le v. 13, ce second palier étant lui-même l'explication de la première partie.

Enfin la mention du Saint-Esprit, comme de la « bonne chose » par excellence, entend rappeler à l'Eglise que toute prière est recherche de ce don précieux par dessus tout, de cette présence personnelle et ecclésiale de Dieu le Saint-Esprit.

3. Remarques homilétiques.

On peut évidemment trouver matière à plus d'une prédication dans ce texte. Cependant, compte tenu du dimanche pour lequel nous vous la proposons, le dimanche *Exaudi*, situé entre l'Ascension et Pentecôte, cette péricope doit tout naturellement nous amener à insister sur sa conclusion, le v. 13, le don promis de l'Esprit.

Le thème de la prédication pourra être celui-ci : le croyant est un homme en recherche ; et qui recherche, parce qu'il sait qu'il trouvera à coup sûr.

a) La première parabole indique que cette recherche revêt un caractère de véritable urgence, parce que le croyant ne peut pas ne pas satisfaire son « besoin d'Esprit » sans périr (ainsi l'ami importun qui n'hésite pas à réveiller l'homme endormi, à renverser tous les obstacles de convenance ou d'habitude pour trouver le pain dont il ne peut se passer).



b) Mais ce besoin ne conduit pas à l'angoisse, car le croyant doit savoir qu'il peut avoir toute confiance en celui à la porte de qui il frappe. Il y a, si l'on veut, la même distance entre l'ami endormi et Dieu qu'entre un morceau de pain et le Saint-Esprit. Urgence et confiance absolues.

c) Enfin cette prière, qui est le signe de cette recherche confiante, a pour résultat le don de l'Esprit, c'est-à-dire de la bonne chose par excellence. Ce don de l'amour du Père à ses enfants, qui fait d'eux précisément ses enfants et leur assure chaque jour la nourriture qui ne périt pas mais qui donne la vie éternelle.

L'accent de toute la prédication devra être porté, nous semble-t-il, comme le texte le montre, non sur l'insistance tetue du croyant, qui finira bien par arracher à Dieu ce que celui-ci garde jalousement (cette interprétation allégorique, qui est la seule possible si l'on coupe les v. 5-8 de la suite, est tout simplement absurde), mais sur l'assurance joyeuse où l'Eglise se trouve placée, assurée qu'elle est que Dieu répond à coup sûr à quiconque cherche et à quiconque cherche en sachant que toute sa vie est suspendue à la réponse de Dieu. L'exaucement n'est donc pas le résultat de nos efforts, mais la conséquence merveilleuse et toujours nouvelle de la bonté du Père.

Pentecôte est toujours possible, parce que Dieu est bon. Possible, promise à tous ceux qui se mettent en mouvement, qui s'engagent à chercher.

Dimanche de la Trinité : Mat. 11.25-27 et par. Luc 10.21-22.

1. *Structure et contexte.*

Deux parties distinctes:

a) v. 25-26 (v. 21 chez Luc) : Jésus loue le Père d'avoir révélé son dessein aux petits et de l'avoir caché aux sages. La révélation est déjà donnée, et elle sera donnée par le Père.

b) v. 27 (v. 22) : Jésus témoigne du lien unique qui l'unit à « son » Père. La révélation est donnée par le Fils.

Les v. 25-26 ne posent pas de problème d'authenticité. Celle-ci est assez bien attestée par les matériaux utilisés. L'opposition entre les sages et les petits enfants est traditionnelle.

Par contre le v. 27 a été souvent considéré comme une adjonction postérieure, d'origine johannique, égarée dans les synoptiques. Nous verrons plus loin ce qu'il faut en penser. Remarquons simplement pour l'instant que le vocabulaire de ce verset n'est pas typiquement johannique : *paradidômin, epigignoscô, apokaluptô,* les trois verbes principaux de ce verset sont peu fréquents chez Jean. C'est évidemment la double mention du Fils et du Père qui donne à cette déclaration une allure johannique, mais, à notre sens, une allure seulement.

Le *contexte* est sans importance chez Mat. En effet les v. 25-27 n'ont aucun rapport avec la péricope précédente (20-24), la malédiction sur les villes rebelles. Le « *tauta* » du v. 25 ne renvoie évidemment pas aux malédictions sur Chorazin et Bethsaïda, mais évoque le mystère du dessein de Dieu, le mystère du Royaume (Mat. 13.11), mystère révélé aux apôtres, qui sont ces « petits » (Mat. 10.42 ; 18.1-6, 10, 14). La formule d'introduction *(en ekeinôi tôi kairôi)* est une formule passe-partout.

Chez Luc au contraire le contexte est significatif. Notre texte est placé comme une sorte de conclusion à la mission des 70 disciples (c'est-à-dire de l'Eglise). Les disciples rentrent tout joyeux, Jésus précise pour eux de quelle sorte doit être leur joie, et notre texte est précisément introduit par la mention : « Jésus tressaillit de joie par le Saint-Esprit... » (v. 21). D'autre part la mention du temps (« à cette heure-là ») renforce encore le lien, et permet de définir donc le « *tauta* » par ce qui précède, c'est-à-dire l'œuvre du salut dans le monde et la défaite de Satan (v. 17-20).



2. *Remarques exégétiques.*

v. 25 *exomologesthai* : confesser ses péchés (Mc. 1.5), s'engager, promettre (Luc 22.6), rendre gloire (Rom. 14.11 ; Phil. 2.11), reconnaître (c'est le sens ici) ; le préfixe *ek* marquant une idée d'achèvement.

pater mis ici en rapport étroit avec « Seigneur du ciel et de la terre », de la même façon que dans l'invocation du Notre Père (Mat. 6.9). Une proximité de grâce qui ne supprime pas la distance infinie...

sophos, le sage. Terme plutôt rare dans les synoptiques, où il apparaît deux fois (ici, dans un sens péjoratif, et en Mat. 23.34 où il est mis en rapport avec « scribe » et « prophète » dans un sens positif — sage dans la ligne des sages de l'Ancien Testament).

sunétos, de *sunésis*, l'intelligence, la compréhension. Employé dans les synoptiques à cet unique endroit. La nuance entre ces deux termes est faible : le sage se meut peut-être davantage sur le plan moral que l'intelligent dont la préoccupation serait plus « technique ». Mais en quoi la sagesse et l'intelligence sont-elles incompatibles avec la révélation du dessein de Dieu ? L'opposition ne porte pas d'abord sur le contenu de cette sagesse, mais sur la fausse sécurité qu'elle apporte C'est l'orgueil du sage qui est dénoncé, sa confiance en sa sagesse, en son intelligence. A l'abri derrière sa vision des choses et de la vie, le sage ne s'expose plus aux surprises de la grâce. Dieu

est intégré dans son univers de pensée ou d'action. Le sage ne sait plus s'émerveiller, se laisser surprendre, se mettre en question. L'intelligent est enfermé dans son propre univers.

Au contraire le *nepios*, le petit enfant, le bébé, c'est-à-dire celui qui n'a aucune sécurité, ni intellectuelle ni morale, vit dans un univers ouvert. Son humilité le rend disponible à l'irruption de la grâce. Son espérance, qui surgit de son insécurité et de son insatisfaction, l'ouvre à l'émerveillement de la nouveauté. Pour lui la nouveauté est enrichissement, et non désagréable nécessité de devoir mettre en question son attitude. Il sait, parce qu'il n'est pas installé, que le monde est plus que ce qui en apparaît, il recèle des surprises. Dieu anime le monde et y intervient.

C'est à celui-là qu'est révélé (*apokaluptein* : découvrir, dé-voiler par un acte libre et qui surgit de l'extérieur, et non comme une démonstration logique) le dessein de Dieu, parce que précisément seul cet homme ouvert, disponible, insatisfait peut acquiescer à ce geste de Dieu qui ne vient pas du monde.

v. 26 *eudokia*, volonté bonne, libre. *Eudokia égénéto* : il plut. Cette formule renforce encore l'idée de « révélation », de ce dessein libre de Dieu qui n'a d'autre justification que lui-même.

Avec ces deux versets nous sommes tout à fait dans la ligne évangélique traditionnelle. Dieu révèle son dessein et le mystère du Royaume aux petits, aux humbles, à ceux qui ne se satisfont pas d'eux-mêmes et qui sont en attente. Dieu répond ainsi à l'espérance fidèle des siens et Jésus tressaille de joie en contemplant ce mystère prodigieux de l'amour du Père et de sa justice : la sécurité de la grâce pour ceux qui ne connaissent que l'insécurité, et l'insécurité de cet amour paradoxal pour ceux qui se sont installés dans la sécurité de la morale ou de l'intelligence. Sagesse et intelligence sont ici dépouillées de leurs privilèges, et c'est au prix de ce jugement et de cette mise à l'épreuve qu'elles pourront retrouver leur juste place. *Credo ut intelligam*...

Dieu révèle son dessein ; il le révèle aux petits. Il reste cependant une question : comment ce dessein se manifeste-t-il explicitement, comment atteint-il ces petits à qui il est destiné ? C'est le verset suivant qui donne la réponse, et se trouve être ainsi lié étroitement aux v. 25-26 quoi qu'il puisse paraître d'emblée.

v. 27 Une première question surgit : quelles sont ces « *panta* » (toutes choses) qui ont été transmises au Fils ? Il ne peut s'agir du mystère de la révélation aux petits, on ne voit pas comment cela serait possible ; « toutes choses » c'est évidemment plus que cela. Ces « choses » n'équivalent pas non plus au fait que le Fils connaît le Père. Ce terme est vague, mais il indique en tout cas une totalité (c'est le moins qu'on puisse dire !), une totalité dans l'ordre de la relation qui unit Jésus à son Père. L'expression d'une communion parfaite. Il semble bien que l'intention de ce « *panta* » est d'affirmer à la fois le lien unique qui existe entre le Christ et Dieu, et le mystère de ce lien qui n'appartient à personne d'autre qu'à Dieu et à son Fils.

Paradothè, transmis. Ce n'est pas la connaissance qui a été transmise, mais « toutes choses », c'est-à-dire cette communion parfaite. Jésus affirme qu'il a reçu ce don total, d'être dans une relation absolument unique avec Dieu (cf. Luc 15. 31, où le lien du père avec son fils est évoqué par l'idée d'un partage total de leurs biens).

La suite du verset se présente sous forme d'une phrase à deux parties parfaitement équilibrées et comme fermées sur elles-mêmes. Cet équilibre semble indiquer que l'intention de la phrase n'est pas de « hiérarchiser » cette relation — d'abord le Père connaît le Fils, et ensuite seulement le Fils connaît le Père — mais d'en indiquer la complémentarité. Il ne s'agit pas d'une discussion sur les rapports entre le Père et le Fils au sein de la Trinité, mais de l'affirmation du lien de communion entre Jésus et Dieu, lien parfait, et en un sens fermé sur lui-même, impénétrable.

Ce qui unit si fortement le Père et le Fils, c'est la connaissance qu'ils ont l'un de l'autre. Connaissance, donc relation. De ce point de vue point n'est

besoin de dire que nous avons à faire ici à un « bolide johannique » (Guignebert) égaré dans les synoptiques. Nous sommes toujours dans la ligne évangélique traditionnelle qui témoigne à chaque page de cette relation unique de Jésus avec Dieu, dans l'ordre de la connaissance et de la révélation de cette connaissance. Car la révélation du dessein de Dieu aux petits passe par le Christ et par lui seul. Sans sa volonté *(boulètai)*, sans son approche personnelle il n'y a tout simplement pas de révélation.

Ce v. 27 indique donc la prétention de Jésus à être l'unique révélateur du dessein de Dieu de par sa position unique devant Dieu. Cette prétention est moins une déclaration de principe — ou métaphysique — qu'un appel à la foi, à l'engagement. Ou bien cette prétention est justifiée, ou bien elle est insupportable et blasphématoire.

Conclusion

Un lien très fort unit donc les deux fragments de cette péricope, vraisemblablement cependant séparés à l'origine. La révélation de Dieu aux petits passe par le Christ ; mieux, elle est le Christ lui-même qui seul connaît le Père. Nous sommes ici dans la même ligne que Luc 4.16-30 par exemple — pour ne citer que ce texte parmi beaucoup d'autres — qui évoque aussi cette prétention de Jésus et les réactions qu'elle suscite. Jésus a conscience d'être placé par l'*eudokia* de Dieu dans une situation unique, celle du fils de la parabole des vignerons homicides (Mc. 12.1-11 et par.), celui après qui il ne viendra plus personne, et devant qui on ne peut pas ne pas se décider absolument.

3. Remarques homilétiques.

Nous proposons ce texte pour le dimanche de la Trinité. Non pour obliger le prédicateur à une acrobatie exégétique, et encore moins pour servir de texte-prétexte !

Il semble que ce texte peut permettre de donner à la doctrine de la Trinité divine une portée plus existentielle, dynamique : le Dieu trinitaire n'est pas fermé sur lui-même, il se révèle, il nous rencontre et il exige de nous — en Jésus — une réponse. Et il se révèle aux petits, à ceux qui précisément n'ont que peu de possibilité de comprendre certaines façons « byzantines » de parler de la Trinité !



Dieu exige une réponse à la question qu'il nous pose en Jésus-Christ, à la question qui « est » Jésus-Christ. Dieu n'est pas sans le Fils, et le seul Dieu que nous puissions connaître, c'est celui que connaît le Fils et qu'il nous fait connaître. Dieu n'est pas ailleurs ; aucune morale, aucune métaphysique ne peut prétendre à faire l'économie du Fils, leurs prétentions sont anéanties.

A cette première idée — celle du v. 27 — peut s'ajouter cette autre : connaître Dieu, Dieu dans sa plénitude trinitaire, n'est possible qu'à ceux qui acceptent le risque de l'insécurité personnelle. Seul peut répondre à la question de Jésus celui qui ne se satisfait pas de lui-même, être et action, et qui est ouvert aux surprises de la grâce. Etre assis ou en marche, dormir ou veiller, avoir toutes les réponses ou poser toutes les questions...

S'exposer à la prétention du Christ, c'est rencontrer le vrai Dieu, le seul vrai Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit.

ERIC FUCHS, *Genève*.

Bibliographie

Dictionnaire

Weltkirchenlexikon, Handbuch der Œkumene herausgegeben im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages, von Franklin H. Littel und Hans H. Walz, Kreuzverlag, Stuttgart 1960.

Aux nombreux lexiques ou encyclopédies de différents formats, qui ont paru récemment ou ont été réédités, le « *Deutscher Evangelischer Kirchentag* » vient d'ajouter un ouvrage nouveau, qui comble une lacune largement ressentie, et dont le contenu justifie pleinement le titre apparemment prétentieux : « Lexique des Eglises du monde, manuel œcuménique ».

Etant donné les dimensions relativement restreintes (1640 colonnes ; muni d'une couverture solide, ce volume peut tout juste encore être qualifié de maniable), ce lexique nous offre une information à la fois étonnamment vaste et solide sur l'Eglise et sur le monde, envisagés sous l'aspect de l'œcuménisme. Dans sa préface, l'un des co-éditeurs, H. H. Walz écrit : « toute tentative d'uniformiser la présentation fausserait la chose ». Mais plus on feuillette ce livre, plus on reconnait l'unité profonde des articles qui, au premier abord, donnent l'impression d'une diversité déconcertante. L'on s'aperçoit une fois de plus combien l'existence du chrétien, dans un monde dont la transformation est impétueuse et souvent les problèmes jusqu'ici désespérément insolubles, est étroitement liée au mouvement vers l'unité visible de l'Eglise de Jésus-Christ.

La responsabilité des divers articles est portée par une équipe de rédacteurs qualifiés pour les différents domaines et par 425 auteurs ; ceux-ci proviennent de nombreuses Eglises, y compris de certaines qui ne font pas partie du Conseil œcuménique des Eglises. Il faut se réjouir avant tout de ce que l'on y trouve notamment des articles sur des sujets essentiels, rédigés par des chrétiens catholiques-romains renommés. Moins de la moitié des auteurs sont allemands, mais ceux-ci, il est vrai, se sont chargés d'une partie proportionnellement plus grande d'articles traitant de sujets centraux.



En premier lieu le lexique doit être utile aux paroisses, comme le déclare dans sa préface le président du *Deutscher Evangelischer Kirchentag*, R. von Thadden-Trieglaff. Ainsi un effort a été fait pour atteindre le lecteur disposant de peu de connaissances spécialisées, surtout théologiques ; néanmoins il est réjouissant que les rédacteurs n'aient pas hésité à expliquer aussi des problèmes théologiques proprement dits dans des exposés parfois très détaillés.

Les grandes différences entre les Eglises et les traditions chrétiennes particulières, le grand nombre des auteurs et le système de lexique, réalisé ici d'une façon si serrée, donnent bien entendu, au lecteur l'occasion de formuler — selon son point de vue propre — bien des réserves et des observations critiques. Nous devons ici limiter notre compte-rendu à un bref résumé en nous bornant à relever quelques aspects à titre d'exemple.

Les nombreuses monographies sur les Eglises, les confessions et les assemblées religieuses, qui constituent un des éléments principaux du lexique, ont été écrites — souvent par un de leurs membres — d'une façon très claire. Une large place est accordée à juste titre au développement historique, qui a conduit à la situation actuelle de la division ; ici se distinguent en particulier les nombreux articles du professeur luthérien Meinhold de Kiel, qui, clairement divisés, ne passent sous silence aucun des faits historiques essentiels, tout en étant iréniques (par ex. « Moyen âge, « Temps de la Réforme », « Efforts de réunion »). — On a aussi essayé de saisir, du moins dans leurs faits extérieurs, plusieurs efforts en vue d'un vrai renouvellement de l'Eglise. Cf. les mots-clés

comme : « Efforts de renouvellement », « Mouvements liturgiques », « Le Monde ouvrier et l'Eglise », « Jeunes Eglises », ou encore les nombreux articles sur les problèmes des laïcs dans l'Eglise et sur les ordres religieux, les communautés et les plus récentes formations des groupes d'Eglise.

Du point de vue systématique, beaucoup d'articles sont consacrés à la dogmatique, aux questions de doctrine, à l'histoire des dogmes et à des problèmes fondamentaux de la philosophie, qui s'y rapportent ; ils tiennent toujours compte en premier lieu du problème œcuménique, sans toutefois s'imposer des limites étroites (cf. par ex. « Tendances théologiques d'aujourd'hui », « Critique du christianisme », « Athéisme », « Temps »). On éprouve une joie particulière à lire des articles dans lesquels l'aspect eschatologique — toujours plus en évidence dans les discussions œcuméniques — ressort d'une façon claire et nette (relevons par ex. l'article « Eschatologie » du professeur H. D. Wendland de Münster).

Dans un autre grand domaine le lexique nous procure un tableau bien réussi, semble-t-il, de l'histoire du mouvement œcuménique (ce mot-clé a été traité par H. H. Walz d'une façon particulièrement claire) et des autres organisations qui tendent à réunir les chrétiens sur un plan mondial. Le terme « Œcuménique » a été commenté par le secrétaire général du Conseil œcuménique, le Dr. Visser 't Hooft, tandis que l'article important sur « Eglise catholique romaine et Mouvement œcuménique » a été présenté par le père bénédictin Th. Sartory de Niederaltaich, déjà bien connu dans le dialogue catholique-protestant du monde allemand. — En outre beaucoup d'articles, certains très détaillés, portent sur les questions dominantes de la mission et sur les religions non chrétiennes (voir par ex. les articles concernant les Sociétés de mission de plusieurs pays).

Environ 130 articles sur les divers continents et pays, dont la plupart ont été écrits par des auteurs provenant des régions en question, fournissent une précieuse occasion d'information ; à ce propos, on voudrait émettre le vœu qu'en retranchant les sections historiques, l'accent soit mis plutôt sur la situation ecclésiastique et œcuménique d'aujourd'hui, et que la vue d'ensemble soit toujours étendue à *toutes* les Eglises du Christ dans chaque région. On s'étonnera vraiment de ce que, dans l'article sur la « France », le catholicisme actuel de ce pays (si remarquable à tant d'égards et particulièrement du point de vue œcuménique) ne soit même pas mentionné.

Quant aux nombreux aspects plutôt pratiques de la vie de l'Eglise et de la vie spirituelle, là aussi on cherche à informer le lecteur par des aperçus bien composés (par ex. « Littérature chrétienne », « Formation des Pasteurs », « Prière », « Méditation »). De brefs portraits biographiques de personnages importants dans l'histoire générale de l'Eglise et du mouvement œcuménique rendent le tableau d'ensemble plus vivant.



Enfin, dans un autre grand domaine, on trouve une information esquissée ou détaillée mais toujours actuelle sur toutes les questions importantes de l'éthique individuelle et sociale qui touchent les chrétiens d'aujourd'hui, y compris du domaine politique (par ex. « Mariage », « Propriété », « Serment », « Pouvoir », « Paix et Guerre », « Révolution et Christianisme », « Armes atomiques », « Etat et Eglise », « Marxisme »).

Pour certains termes ou à propos de plusieurs sujets intérieurement apparentés, on a donné la parole à des auteurs de différentes Eglises : une méthode que l'on a bien mise à profit ici ! Ainsi par ex. les auteurs des articles sur les hiérarchies anglicane, orthodoxe et catholique romaine appartiennent chacun à l'Eglise correspondante, tandis que les thèmes du « Ministère spirituel » et du « Ministère ecclésiastique » ont été confiés à des protestants. Ce sont encore des protestants qui ont écrit les articles sur « Luther », sur l'« Image Catholique de Luther » (H. Chr. Asmussen), « La Réforme », « L'Histoire de la Papauté », « Le Catholicisme Romain », tandis que « La Contre-Réforme », « Les Antipapes », « L'Inquisition », « Le Concile de Trente », « La Catholicité » ont été traités par des catholiques romains. — On voudrait bien encourager tel auteur à souligner plus encore les points à partir desquels les chrétiens, sous la conduite de l'Esprit saint et poussés par un amour ardent, pourraient avancer en commun vers l'unité.

Si l'on se plaint aujourd'hui, à juste titre, de ce que le mouvement œcuménique est encore trop peu vivant sur le plan des paroisses locales, et si l'une des conditions essentielles pour un rapprochement plus étroit des chrétiens séparés réside dans une meilleure connaissance mutuelle, alors ce lexique des Eglises du monde peut rendre un immense service. Puisse-t-il avoir une large diffusion ! Remercions les éditeurs et les auteurs !

Chr. v. W.

Bible

WALTER LUETHI, *L'Ecclésiaste a vécu la vie*, Labor et Fides, Genève 1960, 131 pages.

Labor et Fides a enrichi, au sens fort, sa collection des commentaires bibliques d'un volume bienvenu, car il est rare de voir aborder le livre difficile qu'est celui de l'Ecclésiaste. C'est l'œuvre du pasteur W. Lüthi de Berne ; heureuse est sa paroisse d'avoir été nourrie par les douze prédications suivant en lecture continue les douze chapitres du livre ! Pour tout autre que lui, c'eût été une gageure, un tour de force ; lui, il entraîne avec une autorité joyeuse, et une conviction irrésistible son auditoire (et ses lecteurs, grâce au travail ardu et réussi du traducteur) à suivre les traces de l'Ecclésiaste dans la vie de la foi et de la soumission au Dieu qui régit toute existence terrestre.

Il l'appelle « l'homme à la barrette rouge » d'après la remarque pleine d'humour de Luther en son commentaire : « Zwingli remplace chez ses Suisses les barrettes rouges par des chapeaux gris ». C'est dire l'esprit et la truculence, souvent, qui l'animent et donnent tant de saveur à sa prédication. C'est dire aussi que rarement les fidèles pourront lire avec un égal intérêt et profit semblable « commentaire » de l'Ecclésiaste. C'est dire enfin que les pasteurs n'y trouveront pas d'appareil scientifique confortable, mais ils seront en présence d'une méthode de prédication magistrale, qui, tout en procédant pour ainsi dire par ample survol d'un chapitre, en approche et en transmet la substance même du message biblique avec le constant souci de faire mouche dans le monde des préoccupations actuelles.

A.B.

AUGUSTIN GEORGE S.M. *Prier les Psaumes*, Equipes Enseignantes, Paris 1960 (« A la découverte de »), 194 pages.

Une brochure, comme l'appelle fort modestement l'auteur, pour aider le fidèle à mieux comprendre et prier les Psaumes ; avec une bibliographie et des directives pratiques pour en poursuivre l'étude personnelle et quelques belles photographies pour rompre l'aspect technique du manuel en dirigeant le regard sur des images invitant à la prière.

Il faut louer l'auteur de s'être fixé une tâche si précise : conduire le fidèle à une « relecture » évangélique de chaque psaume et à y trouver la source et l'expression de sa prière dans le Christ, et il faut le remercier de son ouvrage qui est un intrument de travail précieux surtout par ses données bibliques, par exemple les psaumes disséminés dans l'A.T. en dehors du psautier, et les innombrables références néotestamentaires.

Mais une question se pose au sujet de « l'articulation » entre la prière du Christ et la nôtre, notre prière actuelle de chaque psaume doit-elle s'appuyer sur un effort préalable d'imagination, d'approximation, d'imitation de celle de Jésus (« Jésus peut reprendre telle quelle cette prière », cf. p. 51, « Jésus a sûrement aimé ce psaume » cf. p. 141) ? Peut-on « imiter Jésus-Christ » en quoi que ce soit ? Ne faudrait-il pas simplement, sobrement mais tout aussi efficacement, s'en tenir à une démarche de « théologie biblique », dans l'évangile notamment, des thèmes de prière des psaumes ?

A.B.

Histoire

ORIGÈNE, *Homélies sur Josué*, texte latin, introduction, traduction et notes de Annie Jaubert, Le Cerf, Paris 1960 (Sources chrétiennes, 71), 518 pages.

Probablement l'une des dernières œuvres d'Origène, ces homélies, on ne peut que le reconnaître avec celle qui ici les a traduites et présentées, sont belles à lire, édifiantes aujourd'hui encore, pleines de ferveur, souvent de souci pastoral, et, en dépit de certaines longueurs et de certaines allégories bizarres, elles ont une unité remarquable et profonde, qui est d'ordre typologique, et non simplement allégorique. Leur thème majeur : l'entrée avec et par Jésus dans la terre promise (image de notre âme comme aussi du royaume qui vient). La typologie de Josué est d'autant plus saisissante qu'Origène, suivant la LXX, orthographie de la même manière *(Jesus)* le nom du fils de Nun et le nom du Fils de Dieu.

Dans une introduction qui prouve sa profonde familiarité avec l'œuvre d'Origène, la traductrice, à propos du thème de la Terre promise, montre ce qu'Origène doit à la tradition juive et chrétienne, et comment lui-même enrichit ce thème. Trois appendices à cette introduction : l'un sur l'angélologie d'Origène ; le deuxième établissant avec preuves à l'appui que le texte de Rufin (forme sous laquelle nous sont parvenues ces homélies) présente de sérieuses garanties dans le cas particulier, bien qu'il paraphrase l'original ; le troisième rassemblant à titre de comparaison avec les thèmes majeurs de ces homélies, quelques textes de Justin, d'Irénée et de l'Epître de Barnabé.

P.-Y. E.

THOMAS D'AQUIN, *L'eucharistie*, t. I (*Somme théol.* 3, q. 73-78), trad. et notes par A.-M. Roguet, Desclée et Cie, Tournay-Rome 1960, 444 pages.

Cette première partie du traité thomiste de l'eucharistie s'occupe de ce qui constitue cette dernière intrinsèquement, à savoir ce en quoi elle est un sacrement, puis en quoi consistent sa matière et sa forme.

Dans un appendice, distinct des notes explicatives et de plus de 80 pages, le traducteur situe certains aspects de la doctrine thomiste par rapport au renouveau actuel de la théologie eucharistique. Il insiste en particulier sur le caractère sacramentel de l'eucharistie, il rappelle que la substance, pour saint Thomas, n'est pas de l'ordre du sensible et ne donne prise qu'à notre intelligence, il examine aussi le rapport des paroles de consécration avec l'épiclèse et la portée instrumentale de la prière à l'intérieur d'une œuvre qui est celle du Saint-Esprit. De telles mises au point nous sont précieuses, car, en eux-mêmes, le mode de pensée et la méthode d'exposé scolastiques nous demeurent bien souvent étrangers.

P.-Y. E.

MARTIN LUTHER, *Œuvres*, t. IV, trad. de F. Gueutal, Labor et Fides, Genève 1960, 271 pages.

Ce nouveau volume des œuvres de Luther traduites en français nous donne une dizaine de traités que seules leurs dates de composition (1523-26) ont pu suggérer de rassembler. Ils abordent des questions politiques (notamment celle de l'autorité temporelle), sociales (la révolte des paysans et sa répression, le problème du commerce et de l'usure, la nécessité pour les magistrats de se soucier des écoles), théologiques (la naissance virginale du Christ et le fait qu'il était Juif — ceci dans une perspective missionnaire à l'égard des Juifs), morales (les conditions selon lesquelles le chrétien peut faire la guerre) et ecclésiastiques. De ce dernier domaine relèvent deux traités, l'un sur le droit et le pouvoir pour une communauté chrétienne de juger toutes les doctrines, l'autre expliquant la réforme liturgique que constitue la *messe allemande*. Le premier de ces deux traités est fonction de la situation transitoire d'une Eglise qui n'a pas encore de structures, le second révèle une préoccupation cultuelle exclusivement pédagogique ; on y voit une fois de plus combien le XVIe siècle se prêtait mal aux réformes liturgiques. Ensemble ces deux traités montrent à quel point les écrits de Luther peuvent être tributaires des circonstances et ne sauraient être compris qu'équilibrés et éclairés par l'ensemble de l'œuvre du réformateur.

P.-Y. E.

LUCIEN JERPHAGNON, *Pascal*, Les Editions Ouvrières, Paris 1960 (Chrétiens d'hier et d'aujourd'hui), 111 pages.

Il faut signaler cette brève et solide initiation à Pascal ; d'abord une présentation de « la vie et l'œuvre », puis « l'homme et le chrétien », suivi d'un panorama de textes bien choisis et situés, enfin une bibliographie sommaire, le tout en quelque 110 pages dans la petite collection « chrétiens d'hier et d'aujourd'hui ».

Les lycéens pourront y recourir avec profit. Pascal leur apparaitra plus vivant que dans leurs habituels manuels très « monuments historiques ». Mais ses familiers l'y retrouveront avec bonheur, sous les traits d'un portrait brossé par un connaisseur en qui l'intuition pénétrante du chrétien (c'est essentiel pour approcher Pascal) s'allie à la rigueur de l'analyse du psychologue (un peu excessive pour le cadre restreint de cette monographie ; il est à noter que l'auteur est un spécialiste qui l'a étudié en ce qu'il appelle

le « Dossier Pascal », en préparation au moment de la parution du présent volume).

L'an prochain, troisième centenaire de la mort de Pascal, on va assurément en parler à nouveau beaucoup et de toutes les manières : il convient de remercier L. Jerphagnon d'avoir choisi celle-là, et de nous donner dès maintenant l'envie d'y revenir sérieusement, car Pascal n'a jamais fini de nous bouleverser à salut, précisément quand il nous parle du Christ.

A.B.

Systématique

F.W. KANTZENBACH, *Evangelium und Dogma*, Die Bewältigung der Dogmengeschichte im Protestantismus, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959, 315 pages.

On sait l'importance et l'actualité que revêt le thème « évangile et dogme », partie du problème encore plus vaste d'Ecriture et tradition. Le développement de la pensée chrétienne exprimée dans les théologies et les confessions de foi, constitue-t-il une déviation du christianisme primitif, authentique, ou n'en est-il que la conséquence légitime ? Des différences confessionelles se fondent en effet sur une évaluation différente de ces données, d'où la nécessité de repenser la question.

Kantzenbach, professeur luthérien au séminaire d'Augustana à Neuendettelsau nous donne dans l'étude présente une contribution importante à la fois historique et dogmatique. Comment les quatre siècles de protestantisme, surtout allemand, ont-ils conçu le problème ? Kantzenbach nous dit l'avis des réformateurs, dépeint la naissance et le développement de l'étude historique de la pensée chrétienne, de l'histoire des dogmes surtout, jusqu'à aujourd'hui. L'énumération des historiens semble être faite dans l'intention d'en fournir un tableau complet et l'abondance des citations a l'avantage de donner accès à des sources qui autrement seraient difficilement accessibles.

Les critères au nom desquels on a jugé le dogme ont beaucoup changé. Après l'affirmation apparemment simple de la suprématie de l'Ecriture, une série de problèmes ont été soulevés au cours des siècles. On a opposé la vie chrétienne, pratique et personnelle, aux dogmes conçus comme des spéculations. La question de l'hellénisation a été posée. L'application de la pensée de Hegel à l'histoire des dogmes, et récemment l'eschatologie, l'existentialisme ou des notions fondamentales du christianisme ont entre autres fourni des critères.

Dans la dernière partie, l'auteur se demande quels effets auront les résultats de la théologie actuelle sur l'évaluation de l'histoire du dogme. Il suggère la direction dans laquelle les solutions lui semblent devoir être trouvées. Après avoir utilisé l'histoire des dogmes pour commenter un certain système dogmatique, ou pour dissoudre le dogme, il faudra l'utiliser comme une discipline auxiliaire de la dogmatique, en essayant d'évaluer la doctrine chrétienne dans le passé à partir du *kérygma* du N.T.



Or dans le N.T. il y a des accentuations différentes, par exemple dans la christologie, la conception de la grâce, les sacrements, l'eschatologie. Faut-il choisir une partie contre l'autre, établir un canon à l'intérieur du canon, ou trouver un critère hors du N.T., par exemple le principe de justification des Réformateurs ? Ou faut-il dire que la diversité du N.T. rend légitime la division en confession ?

Il faut s'efforcer de trouver le centre, l'unité du N.T. or il semble incontestable que le *kérygma* était d'ordre christologique. C'est à partir de la mort et la résurrection de Jésus que l'Eglise a regardé et compris sa personne et son œuvre historique et l'a annoncé dans les quatre évangiles. L'auteur comprend le dogme comme la réponse au *kérygma* dans le cadre de la liturgie et non pas dans le domaine de la réflexion théorique.

L'historien de l'histoire des dogmes doit faire œuvre scientifique, bien sûr. Mais il ne doit pas se soustraire au jugement porté sur cette histoire, à partir de critères christocentriques. Les décisions dogmatiques de l'Eglise doivent être prises au sérieux pour mieux comprendre l'Ecriture. Il est fort possible que les Eglises de la Réforme aient oublié des trésors de l'Eglise d'avant la Réforme qui, à cause du « *sola scriptura* » et de la responsabilité œcuménique ne doivent pas être oubliés. La réflexion théologique de toutes les périodes de l'Eglise a enrichi la compréhension de la révélation. Le

dialogue œcuménique rendra possible l'appropriation de toute la richesse de l'Ecriture sous l'action de l'Esprit saint, qui montrera les conséquences à en tirer, le temps venu.

L'ampleur de la documentation, la discrétion jointe au courage dans le jugement, voilà quelques qualités qui font de ce livre une contribution solide à la recherche œcuménique.

B.H.

GUSTAF WINGREN, *Schöpfung und Gesetz*, Vandenhœck et Ruprecht, Göttingen 1960, 198 pages.

La traduction des livres de Wingren dans la série « Theologie der Œkumene » témoigne de l'actualité et de l'intérêt de l'œuvre du théologien suédois.

L'étude présentée veut avant tout remettre en valeur la présence souveraine de Dieu dans la création. C'est pourquoi Wingren s'attaque vigoureusement à une théologie qui, à la suite de Barth, prend son point de départ dans la christologie. Wingren ne se lasse pas de répéter que l'A.T. constitue la base du N.T. et qu'en commençant par le second article de foi et non pas par le premier on soumet l'Ecriture aux exigences de la connaissance et qu'on n'évite donc pas de faire de la théologie anthropocentrique.

L'histoire des origines (Genèse 1-11), étant celle de l'humanité entière démontre que le fait même de naître, vivre, travailler et mourir implique un rapport avec le Créateur. Cette relation est indissoluble puisqu'elle n'est pas une expérience religieuse mais une dépendance d'une volonté divine inhérente à l'existence humaine. L'homme, destiné à la confiance en Dieu, à l'expansion de la vie humaine dans la domination de la terre, s'est dressé contre son Créateur, ce qui a aussi affecté ses rapports avec ses frères et avec la création. Il est devenu égoïste, voulant assurer sa vie contre les menaces des éléments qui s'opposent à sa domination, et sa confiance, au lieu d'être ancrée en Dieu, se dirige maintenant vers les idoles, réalités appartenant à l'ordre créé.

Dans ces conditions, la volonté créatrice se transforme en une *loi* également universelle (Genèse 9.1-7). La procréation, les travaux différents au sein de la société et tous les actes par lesquels les hommes maintiennent leur propre vie et celle des autres par une domination extérieure du monde sont les effets de cette loi divine par laquelle la création continue malgré le péché. Bien que les normes et les jugements des autorités publiques ne doivent jamais être identifiés de façon directe à la volonté divine, mais toujours critiqués, Dieu s'en sert pour punir les manifestations du péché et ainsi préserver la vie.

Cette première fonction de la loi (selon la terminologie luthérienne) est indépendante de la révélation. « Mais comment les hommes la connaissent-ils » ? objectera-t-on. Or la connaissance est de moindre importance, car la loi s'impose tout simplement. Elle peut se présenter comme une exigence anonyme en chaque homme qui a besoin d'être aidé, elle peut exercer sa pression par les conventions et les idéaux moraux. Seule une théologie qui commence par la loi sait attribuer une importance à ces valeurs éthiques, non pas pour mériter le salut, bien sûr, mais pour le bien des hommes. Par contre une théologie à partir de la christologie, un évangile nu, a une forte tendance à considérer la vie humaine en dehors de la révélation comme étant éthiquement sans intérêt et se trouvera bientôt isolée de celle-ci.

La deuxième fonction de la loi : accuser l'homme devant Dieu, est-elle, elle aussi, limitée à la révélation ? Elle se manifeste partout bien qu'elle ne se traduise pas toujours par des termes « religieux » ; pourtant la pleine reconnaissance du péché n'est possible que devant l'évangile.

Si la création s'actualise pour l'individu dans sa naissance, son terme, le jugement est anticipé dans la mort, le croyant l'accepte comme l'anéantissement de son péché. Le message chrétien s'adresse à des hommes, qui ont derrière eux ce que racontent les premiers chapitres de l'Ecriture et qui vont vers le jugement. On ne comprendra jamais ce destinataire en commençant par une anthropologie philosophique qui déterminera ensuite la conception du salut, que Wingren lui, à la suite de saint Irénée, comprend comme la récapitulation de la créature.

L'auteur se réfère donc à la doctrine de Luther sur les deux règnes, mais expose aussi les vues de théologiens scandinaves dans ses discussions avec Barth, Bultmann et Cullmann. Evidemment beaucoup de questions se présentent. L'A.T. semble trop réduit à une histoire des origines. N'y a -t-il pas, par exemple, une différence considérable entre la procréation et les décisions éthiques ? Que devient le dualisme Dieu-Satan ? A force de définir

le salut comme la restauration de l'homme de la Genèse, voit-on assez tout ce qu'il y a de nouveau, l'aspect pneumatique entre autres ? On regrette d'ailleurs l'absence d'une confrontation avec les positions du catholicisme romain.

Par ses qualités incontestables le livre de Wingren reste un heureux exemple du correctif stimulant qu'implique une position fidèle à la tradition luthérienne devant un christocentrisme excessif. Dans la préface, l'auteur annonce un autre livre, « Evangile et Eglise » qui achèvera son exposé. Il reste a espérer qu'il sera également traduit et mis ainsi à la disposition d'un plus grand public.

B.H.

JEAN ISAAC, *La révélation progressive des personnes divines*, Le Cerf, Paris 1960 (« Lumière de la foi »), 211 pages.

La méditation du mystère trinitaire ne nourrit guère la vie de nos Eglises, et ceci en bonne partie à cause des difficultés de son expression catéchétique. Or, dans ce domaine aussi, c'est une attention à la révélation scripturaire qui nous gardera de la paresse spirituelle comme d'une connaissance toute abstraite. L'Ecriture nous met en présence des personnes divines telles qu'elles se révèlent en s'engageant à notre égard ; mais tout en même temps l'Ecriture nous ramène aux relations infiniment étroites et à l'unité insondable de ces personnes. Ansi notre connaissance de Dieu peut être vivante, concrète et personnelle, sans se banaliser et se fermer au mystère trinitaire.

C'est ce que montre bien ce livre, catéchèse et méditation bibliques, qui, à cause de son langage simple et de ses brefs chapitres, peut être recommandé à tout chrétien. Comme son titre l'indique, l'auteur insiste beaucoup sur la progression de la révélation. Dans l'Ancien Testament le Père se manifeste successivement comme Père du peuple, des justes, du messie. Dans les Evangiles, la filialité divine de Jésus apparait avec une précision croissante (il aurait fallu une certaine critique des textes pour nous en persuader mieux). Le Christ se révèle aussi comme l'aboutissement de deux thèmes bibliques qui se sont développés peu à peu : le thème de la Parole et celui de la Sagesse (remarquable chapitre sur ce dernier thème). Pour le Saint-Esprit enfin, l'auteur dégage la progression de la révélation, à partir du vent de Dieu, du souffle de vie, dans l'Ancien Testament, jusqu'aux paroles de Jésus sur le Paraclet. Sa traduction constante de *pneuma* par « souffle » est un peu gênante, mais elle a l'avantage de souligner l'unité de l'œuvre de l'Esprit à travers toute l'histoire du salut, et de s'opposer à tout faux spiritualisme. — Une brève évocation de la doctrine trinitaire d'Augustin conclut ce livre : la procession, dans l'esprit humain, de la pensée et de l'amour est choisie comme point de départ pour penser les rapports intratrinitaires.

P.-Y. E.

CLÉMENT DILLENSCHNEIDER, *Le Christ, l'unique prêtre et nous ses prêtres*, Les fondements dogmatiques de notre spiritualité sacerdotale, Alsatia, Paris 1960, 329 pages.

Deux parties : la première situant le sacerdoce du prêtre dans l'unique sacerdoce du Christ et par rapport au sacerdoce de l'Eglise, l'autre examinant l'exercice de ce sacerdoce dans le ministère de la Parole, dans le ministère des sacrements (eucharistie et réconciliation) et au service du sacerdoce des fidèles. — Belles pages en particulier sur le ministère de la Parole et sur la rencontre personnelle avec le Christ que constituent essentiellement les sacrements.

P.-Y. E.

HENRI MICHAUD, *Jésus selon le Coran*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1960. (Cahiers théologiques 46), 100 pages.

Ce livre a le mérite d'avoir voulu situer les problèmes posés par l'Islam non sur le plan de la dogmatique ou celui de la mystique, mais sur celui de l'exégèse des textes ; car les musulmans d'aujourd'hui s'efforcent, dans une large mesure, de renouveler par une méditation directe du texte coranique ce monde de commentaires qui leur paraissent parfois, autant qu'une richesse, une gangue lourde à porter. D'autre part l'auteur s'adresse « à nos frères musulmans » (p. 94) pour « un dialogue qui devra s'appuyer sur une recherche sincère des fondements scripturaires de la foi, le chrétien dans la Bible, le musulman dans le Coran » (p. 10).

Les textes sont rassemblés autour de grands thèmes fonctionnels : Jésus fils de Marie à l'enfance miraculeuse ; Jésus envoyé de Dieu, puissant par ses miracles ; Jésus Serviteur, Messie, Parole de Dieu ; La Cène, la mort et la résurrection de Jésus ; Jésus proche de Dieu, témoin au jugement ; Jésus prophète de l'Islam.

Chacun de ces thèmes est analysé avec concision et clarté, sa discussion rattachée aux circonstances qui en expliquent l'origine, bien que l'auteur se soit volontairement (p. 42, n. 1) limité sur ce point.

C'est dire que ce livre mérite la discussion. On regrettera donc d'autant plus qu'il ne se soit pas affranchi davantage des formules classiques, telles que : « Pour être sauvé, le musulman *n'a qu'à* (sic) se soumettre à Dieu selon les rites de sa religion » (p. 95). Le plan adopté, inspiré de la Christologie « fonctionnelle » de M. Cullmann, représente pourtant un effort pour sortir, par une vision positive du Jésus coranique, du cadre usuel des correspondances dogmatiques. Mais il était difficile de ne pas faire, à chaque pas, la comparaison avec l'enseignement chrétien ; or le poids de la tradition théologique, musulmane aussi bien que chrétienne, ne permet guère de placer cette comparaison ailleurs que sur le terrain du dogme, c'est-à-dire en termes de dialectique la plupart du temps. Ainsi l'auteur consacre au problème trinitaire des pages excellentes (77-83) ; mais la place trop centrale qu'il lui donne dans le dialogue le conduit à une image malheureuse empruntée à la mécanique nucléaire (p. 12-13) : les physiciens ont eux-mêmes beaucoup de peine à se faire une image des interactions en jeu, en sorte que l'image choisie illustre trop bien à quel point la trinité, cette expression de notre piété quotidienne, se laisse mal enclore dans une définition, un « symbole » ; et plus encore si l'auteur désire que les musulmans renoncent, eux, à l'emploi des méthodes relevant de la dialectique des grecs (p. 94).

On peut pratiquer l'exégèse « fonctionnelle » sur d'autres thèmes que la Christologie ; sur le prophétisme ou la signification de Moïse pour l'A.T., par exemple ; et l'Ijtihad réformiste, en un sens, nous paraît comporter un effort dans cette direction, centré sur la personne de Mohammed, principalement. Il semble que l'auteur ait donc tenté, et cela était du plus grand intérêt, un effort de cet ordre portant sur le Jésus coranique, et il a conclu que ce Jésus-là ne résistait pas à une telle analyse.

Nul doute pourtant que les lecteurs musulmans, voyant Jésus qualifié d'automate (p. 32) d'après le Coran, trouveront dépréciée l'image qu'ils se font de Sidna Aïssa. De même nous paraît dévaluée un peu vite la notion de l'Esprit saint assistant Jésus (p. 38). Le Coran dit aussi : « l'Esprit saint a fait descendre de ton Seigneur cette Révélation, avec la Vérité » (16, 102).

Il nous paraît inexact de dire (p. 95) que pour le Coran, Jésus est un envoyé-prophète dont la vie a été rendue semblable, dans la mesure du possible, à la vie modèle du prophète de l'Islam ». Jésus fournit, dans le Coran, outre une image de la puissance de Dieu en action, une image de la pureté absolue, alors que Mohammed lui-même a été pécheur. Ce sont les docteurs de l'Islam, longtemps après la révélation coranique souvent, qui ont transposé sur le Prophète certaines des caractéristiques attribuées par les chrétiens à Jésus, comme l'impeccabilité, le pouvoir d'intercession, etc. Et l'auteur nous semble bien plus près de la vérité historique lorsqu'il écrit (p. 42) : « Mahomet... a pu recevoir de son information sur le christianisme l'image qu'il en donne, si bien qu'aux origines, dans la pensée coranique du moins, la nouvelle religion prêchée par le prophète devait ressembler assez au christianisme de Jésus et de ses premiers fidèles ».

C'est pourquoi il y a toujours un absent dans le dialogue du christianisme et de l'Islam ; et l'on saura gré à l'auteur d'avoir assez systématiquement ramené sur la scène cet absent, judaïsme ou christianisme hérétique, et fourni sur plusieurs points importants des études suggestives et même convaincantes. Nous nous permettons de rappeler, à propos du rapport entre Coran 61. 6 et Jean 15. 26, et du Paraclet, que ce rapport est établi déjà explicitement au VIII[e] siècle dans la Sira d'Ibn Ishaq. Celui-ci utilise d'ailleurs, dans sa citation de l'évangile, le terme « munahamana » qui justifie bien davantage le rapprochement. Au fond, l'Islam apparaissant comme une hérésie, il est bien difficile de serrer la réalité en présentant, en face, le christianisme comme une unité doctrinale. Mais tel quel, ce livre est une bonne introduction au dialogue recherché ; le lecteur chrétien y trouvera une initiation et un réel effort d'objectivité ; et si le lecteur musulman n'est pas de cet avis, l'accent de sympathie et de respect si sensible en maint passage sera pour lui un encouragement à l'exprimer.



M. Causse

Discographie

Cantiques

Comme il s'est manifesté dans les nouvelles traductions et les nouvelles formes musicales des *Psaumes*, le renouveau liturgique catholique a suscité de même, depuis dix ans, une floraison extraordinaire de *cantiques* nouveaux. Il s'agit d'un genre difficile, à n'en pas douter. Chacun pourrait facilement citer quelques pièces représentatives, hélas, du répertoire courant de la période antérieure. Une recherche de la qualité a manifestement guidé tous ceux qui ont collaboré à l'édification de ce nouveau répertoire. Les textes sont d'inspiration liturgique et biblique, la rencontre de poètes et de musiciens authentiques a suscité quelques très belles œuvres. Mais il était inévitable que tout ne soit pas de la même venue, et que l'on doive rapidement opérer une première sélection. C'est ce qui a été fait en 1957 avec la parution d'un « parolier » réalisé en commun et diffusé par la dizaine d'éditeurs ayant publié auparavant ces cantiques sur « fiches » séparées. L'expérience et le temps permettront de continuer un tri rigoureux et nécessaire. Le disque, pour sa part, contribuera à l'épuration autant qu'à la diffusion du répertoire ; l'épreuve de l'audition est sévère, et il faut avouer que peu nombreux sont les cantiques ou répons de réelle valeur qui lui résistent.

Toujours à l'avant-garde, le *STUDIO S.M.* a enregistré dès 1954 le premier disque de ce genre, dans sa collection « Le chant des fidèles » qui n'a cessé de s'enrichir comme on en jugera par les très nombreuses références discographiques de cette chronique. Le succès mérité de cette première réalisation (*SM 33-10*, 25 cm) ne s'est pas démenti ; on écoute toujours avec la même attention spirituelle tel beau cantique de l'Avent du P. Didier Rimaud ou cet admirable « Seigneur, je ne suis rien » du poète Jean-Claude Renard et du musicien Maurice Thiriet. Sous le même titre, *Gloire au Seigneur*, les mêmes interprètes excellents que sont les Petits Chanteurs de Provence ont enregistré une deuxième suite de cantiques pour l'année liturgique et pour l'eucharistie (*SM 33-66*, 25 cm). L'ensemble est très digne, bien chanté avec simplicité et souvent à l'unisson. On note en particulier deux belles mélodies de Jean Langlais (dont nous reparlerons plus loin), une autre de César Geoffray qui n'a pas ménagé, on le sait, ses efforts enthousiastes en faveur du chant choral avec le mouvement « A Cœur Joie ».

Il est donc tout naturel de retrouver au catalogue *S.M.* le nom de C. Geoffray à la tête de sa « Psalette de Lyon ». Sous le titre commun *Les deux Tables* (table de la Parole, table de l'Eucharistie), trois disques successivement parus font entendre 40 pièces sélectionnées dans la production d'un éditeur lyonnais et recueillies dans le « parolier » ci-dessus mentionné. Le dernier en date (*SM 33-70*, 25 cm) est sans doute le meilleur pour l'interprétation et pour la prise de son, et le plus homogène sous le rapport de la qualité des œuvres (la plupart étant à un bon niveau, point de géniale mais aucune non plus de franchement médiocre). Le second (*SM 33-62*, 25 cm), dans une ambiance un peu mate, est plus inégal.

Quant au premier paru (*SM 33-24*, 30 cm), il est assez représentatif des diverses tendances de ce renouveau du cantique catholique qui n'adopte pas la structure unique du cantique protestant à strophes identiques et toujours chantées par tous les fidèles. Comme dans les litanies ou dans certaines formes d'exécution des psaumes, les versets ou couplets du cantique sont fréquemment confiés à un soliste ou à une schola, les fidèles reprenant seulement un répons ou un refrain, excellente méthode pastorale pour le chant d'assemblée. Les cantiques strophiques eux-mêmes s'exécutent en faisant alterner un chœur et l'assemblée. Autre occasion de diversité, l'utilisation volontiers faite de mélodies traditionnelles adaptées et harmonisées, à côté des compositions entièrement originales. *Folklore* breton ou corse (souvent très valable, surtout le premier) voisinent ainsi avec GOUDIMEL ou BACH (qui semblent fort prisés, et de plus en plus) ou avec les *negro spirituals* (ce qui est d'ailleurs tout à fait contestable et donne de bien mauvais résultats).

Notons encore deux petits disques de la Psalette de Lyon : *Terre et Ciel* (*SM 45-38*) avec trois cantiques psalmiques et un chant d'acclamation qui semblent compter parmi les premiers essais où se cherchait une voie nouvelle, et surtout les paroles de vie et de résurrection *Pour ceux qui sont partis* (*SM 45-48*) avec cinq cantiques de qualité, les trois derniers en particulier, simples, paisibles et recueillis.

Un dernier « 45 tours » à rapprocher de ceux-ci, l'interprétation en étant assurée par une autre chorale du mouvement « A Cœur Joie », l'ensemble vocal Stéphane Caillat : *Chapelle* (*SM 45-39*), dont tous les textes sont de CLAUDE ROZIER, un nom qui figure souvent dans ces anthologies de cantiques. Les mélodies sont toutes traditionnelles, quatre d'entre elles font partie de l'hymnologie des Eglises de la Réforme. Ce partage des biens spirituels et musicaux sera apprécié de ceux que réjouissent tous les signes d'unité entre chrétiens. L'exécution est excellente. Toutes raisons pour souligner la valeur de ce petit disque.

Après les interprètes de la Provence ou ceux de Lyon, voici dans le Nord ceux d'Amiens : la Chorale *Alleluia* qui a donné son titre au premier disque qu'elle enregistrait il y a cinq ou six ans (*SM 33-25*, 25 cm) sous la direction de son chef l'ABBÉ REBOUD, lui-même auteur des cantiques psalmiques, des répons et des hymnes inscrits à ce programme, parmi lesquels un « cantique de Moïse » plein de vigueur. Le dernier disque de cantiques du Studio S.M., tout récemment paru, est dû à cette même formation : *Souffle de vie* (*SM 33-80*, 25 cm). Il se présente comme un instrument de travail, proposant des réalisations simples de cantiques accessibles à une assemblée paroissiale ; l'exécution digne et fervente convient à cet objectif. Ce disque témoigne aussi de l'attrait exercé par BACH, GOUDIMEL et d'autres sources musicales réformées, comme nous l'indiquions ci-dessus. La musique de sept cantiques sur quatorze leur est empruntée.



La Chorale Alleluia s'est vu aussi confier le rôle d'inaugurer une collection sur l'histoire du cantique français, en un petit disque (*SM 45-33*) consacré à *Grignion de Montfort*. Dans son genre c'est une vraie réussite. Avec humour et entrain les chanteurs enfilent ces couplets naïfs sur les airs populaires que le P. de Montfort choisissait pour véhiculer ce catéchisme élémentaire. Il est curieux de noter la parenté de ces textes avec les cantiques « piétistes » issus d'un certain protestantisme (par exemple : « A la voix qui t'appelle n'endurcis pas ton cœur. Ne te rends pas rebelle à ce puissant Seigneur »). On est frappé aussi par la fraîcheur de ces airs et de ces paroles ; un peu simplets certes, mais jamais vulgaires ; qui font sourire, mais non pas se moquer.

En opposition complète avec cette simplicité voulue, les chants de l'ABBÉ JULIEN orchestrés par le P. KAELIN, et enregistrés dans la cathédrale de Fribourg avec grand chœur et grand orchestre, sont délibérément présentés « avec les plus riches ornements » et dans le style « d'un concert spirituel ». *Victoire*, le premier disque paru, est un triomphe de la technique, exécution impeccable, enregistrement d'un relief splendide aussi bien dans la version monaurale (*SM 33-38*, 25 cm) que dans la gravure stéréophonique, particulièrement appréciée des démonstrateurs paraît-il (*SM 25-02 STE*). Le deuxième volet du dyptique, *Lumière* (monaural *SM 33-69*, 25 cm — stéréo

SM 25-07 STE) bénéficie des mêmes qualités. Il y a de bonnes choses dans ces deux « concerts » ; par exemple « Vers toi, Terre promise » du premier, ou « Ma lumière et mon salut » du second ; mais on ne peut s'empêcher de trouver écrasante la trop somptueuse parure, et ce grand déploiement symphonique sans commune mesure avec l'humble mélodie qu'il prétend commenter ! Le sentiment de gêne s'aggrave lorsque le cantique lui-même est moins bien inspiré et de structure complexe (tel ce « Bénissons le Seigneur » de *Lumière*, qui devient une sorte de cantate). Que dire enfin de ce morceau de bravoure, « Victoire », qui ouvre la deuxième face du disque de même nom, sinon qu'il nous rappelle étrangement les plus fameux cantiques du « Réveil » protestant, leurs marches triomphales et leurs cris glorieux ! On aimerait que nos frères catholiques fassent l'économie de cette expérience, dont on peut trouver un reflet atténué dans le petit « 45 tours » édité par la Centrale Internationale du Disque Evangélique sous le nom de *Grâce et Gloire* (Cidé *S 459*), avec un exemple typique d'un autre genre musical très apprécié des évangélistes du XIXe siècle, la valse langoureuse et pathétique, dont certains rythmes ternaires risquent d'être l'équivalent (en système modal) dans plus d'un cantique du renouveau catholique.

Les Psaumes du P. Deiss sont connus, ils ont été largement répandus par le disque (cf. *Verbum Caro*, N° *50*, p. 236-237). On connaissait aussi les cantiques mariaux composés sur des textes bibliques (*SM 33-44*, 30 cm). La dernière contribution du P. Deiss nous paraît la meilleure, consacrée aux hymnes de saint Paul sous le titre évocateur *Un seul Seigneur* (texte et musique aux éditions du Levain, Paris). L'enregistrement est remarquable (*SM 33-78*, 30 cm) non seulement par la qualité musicale de l'interprétation mais par la ferveur et la piété authentique qui s'en dégagent. Jeux brillants de l'orgue, trompettes et trombones rehaussent comme il convient l'éclat de telle ou telle pièce, tout en restant dans le style et dans l'esprit d'une célébration liturgique solennisée. On regrette seulement que persiste à régner dans tous les disques du P. Deiss un soliste qui ne semble pas à sa vraie place. Tous ces cantiques comportent une antienne reprise par la foule, de même pour les « hymnes et prières » de la deuxième face composées sur d'autres textes bibliques ou liturgiques. Notons comme des réussites particulières le glorieux chant d'ouverture « Seigneur, tu as vaincu la mort, l'exultante hymne pascale « Dieu règne » et la pacifiante prière du soir « Seigneur, si ton amour veille sur nous ». Une autre hymne pascale est très belle, mais le musicien s'est laissé emporter dans son allégresse : l'antienne, véritable strophe par sa longueur, rythmée par un énergique tambourin, semble vraiment inchantable par une assemblée !

Un accompagnement d'orgue discret et une belle ligne vocale à l'unisson suffisent à Jean Langlais, célèbre compositeur-organiste, pour créer de véritables petits joyaux de musique et de prière. Admirable exemple de simplicité et de vérité ! Les *Cantiques* qui accompagnent sa *Messe brève* déroulent de belles mélodies, simples, modales, fort bien chantées d'ailleurs par l'Ensemble Stéphane Caillat (*SM 33-74*, 25 cm). Il faudrait tous les citer, mais notons tout particulièrement le très beau cantique de la Croix sur un poème de Jean Cayrol, le clair « Paradis » et le ravissant cantique marial qui ferait oublier tant de douceurs mièvres sur ce thème. Et parce que tout créateur a ses faiblesses, on se contentera de sourire au refrain-ritournelle du samedi-saint « Alleluia, tout est vaincu. Alleluia, voici Jésus » dans le meilleur style du « Réveil » que nous évoquions plus haut !



Pour terminer cet inventaire de la riche collection du *STUDIO S.M.* il est bien dans l'ordre des choses de revenir à une célébration paroissiale dans la petite église de *Lachassagne en Beaujolais* (*SM 45-45*). Les cinq chants ici présentés ne sont peut-être pas des meilleurs, mais ils témoignent de façon émouvante que le renouveau liturgique n'est pas réservé aux grandes paroisses urbaines. Dans ce tout petit village un curé, auquel le P. Gelineau rend hommage, « s'est attaché avec persévérance à rendre la célébration vivante et nourrissante pour ceux qui y participent ». Enregistrés directement au cours d'une messe, chants d'entrée, d'offrande ou de communion nous sont restitués dans l'ambiance vraie, celle d'une assemblée priante.

D'autres éditeurs catholiques ont également contribué à faire connaître des cantiques. *PASTORALE ET MUSIQUE*, branche « sonore » des éditions de la Bonne Presse, après avoir enregistré quelques chants de la *Mission de France* (*PM 25.003*, 25 cm) dont les cantiques n'enthousiasment guère (cf. *Verbum Caro*, N° *50*, p. 237), a publié deux disques consacrés à des œuvres de ROBERT JEF, un auteur dont on retrouve souvent le nom dans les diverses sélections enregistrées, avec des fortunes diverses. *Cantiques nouveaux* (*PM 25.007*, 25 cm) donne onze pièces pour les divers temps liturgiques et pour la célébration eucharistique, bien interprétées, parées d'harmonisations qui ne sont malheureusement pas toujours du meilleur goût ; les mélodies elles-mêmes suscitent ici et là quelques réserves, dans la mesure ou l'abus des rengaines à rythme ternaire dont nous parlions plus haut engendrent la fatigue. A noter un bon chant de Pentecôte. *Que le Seigneur vous unisse* (*PM 17.013*, 45 t) offre un aperçu bien meilleur des compositions de l'auteur, avec trois beaux cantiques de mariage dont les textes sont également bons. Un quatrième chant est constitué par l'adaptation d'un texte de circonstance sur le fameux choral de BACH extrait de la cantate « Que ma joie demeure ». Ce n'est donc pas un cantique à proprement parler.

Citons encore la filiale des Editions Fleurus *UNIDISC* qui, dans sa collection « Gloria », a édité trois petits disques donnant chacun quatre cantiques sur un thème liturgique, et accompagnés d'une petite plaquette avec texte et musique des chants correspondants. Nous n'avons pas entendu les deux premiers, consacrés à des œuvres de l'ABBÉ JULIEN pour Pâques et Pentecôte. Le n° 3, intitulé *Nouvelle Cité* (*Unidisc 33.157*, 17 cm), propose des chants du même auteur et de CLAUDE ROZIER pour la Toussaint. Il faut avouer qu'il est consternant ; médiocre musique, harmonisations de goût douteux, interprétation et enregistrement de même niveau ; il n'est pas jusqu'aux textes qui ne souffrent de ces à-peu-près (« Dans le ciel ton étoile scintille et ramène l'oiseau à son nid »). Nous attendons mieux d'une maison d'éditions qui a déjà fait ses preuves en d'autres domaines.

Sans être aucunement spécialisée dans le disque religieux, une marque comme *DECCA* s'est elle aussi intéressée aux cantiques. Dans une suite de trois « 45 tours » (*Decca 455.652 à 654*) et sous le titre *Louange à Dieu*, les séminaristes de Strasbourg ont enregistré un florilège de pièces pour l'eucharistie, pour Noël, pour le Carême et pour Pâques, avec références aux fiches et aux divers recueils qui se trouvent en librairie. L'interprétation ne favorise pas les œuvres banales (qui restent trop nombreuses dans *toutes* les anthologies de ce genre), les voix sont un peu lourdes et manquent d'ensemble, la prononciation est parfois maladroite. A noter, une fois de plus une belle mélodie de JEAN LANGLAIS, dans le troisième disque (« Seigneur Jésus, ne sois pas rebuté »).



R.G.

Psaumes

Depuis que nous avons établi, voici deux ans (cf. *Verbum Caro*, N° *50*, p. 234-238), la discographie complète des *Psaumes* destinés au chant en français dans les célébrations catholiques, plusieurs réalisations nouvelles ont été éditées. On en trouvera l'analyse ci-dessous, comme un simple complément de la précédente discographie à laquelle on pourra se reporter pour toutes les considérations d'ordre général. Signalons auparavant l'édition en librairie (les enregistrement ne sont pas encore réalisés) d'une dernière série de « Psaumes-Chorals » écrits par JOSEPH SAMSON dans les derniers mois qui ont précédé sa mort en 1957. *Les sept Psaumes de la pénitence* (Vulgate 6, 31, 37, 50, 101, 129, 142) témoignent à leur tour de la parfaite maîtrise d'écriture vocale de ce très grand chef de chœur. Mais on ne s'attendra pas à entendre ces Psaumes chantés par une foule, pour qui d'ailleurs sont prévues des antiennes bâties sur la ligne mélodique des strophes, celles-ci devant être exécutées par une schola. A vrai dire on peut se demander si

ces œuvres ne sont pas écrites plutôt pour le concert spirituel ou pour quelque solennelle célébration de cathédrale, que pour le renouveau du chant paroissial d'aujourd'hui. Un disque permettrait de mieux en juger, sans compter l'expérience des chorales qui mettront ces Psaumes à leur répertoire (partition à 4 voix mixtes et partition chœur et orgue, aux Editions du Cerf, Paris).

Psaumes, psalmodie du R.P. JOSEPH GELINEAU, s.j. (26, 32, 33, 41, 83, 84, 92, 137), par les Petits Chanteurs de Choisy-le-Roi. 33 t. 25 cm. artistique *Studio S.M. 33-67.*

De nouveaux interprètes donnent ici tous les exemples possibles d'utilisation de ces formules psalmodiques. Les voix sont simples et franches ; quelques défaillances chez les solistes ; une légère tendance, pour tous, à « épeler » les syllabes (il faut toujours veiller dans cette psalmodie à maintenir une continuité du son, sans pour autant sacrifier l'articulation). Excellente interprétation du Psaume 137 par deux chœurs alternés à l'unisson, et du Psaume 83 par deux solistes. Au total ce disque complète très heureusement la collection des précédents.

Nouveaux Psaumes du R.P. LUCIEN DEISS, c.s.sp. (22, 69, 92, 118, 123, 132, 148, et 3 hymnes), par la Schola des Pères du Saint-Esprit de Chevilly et la Chorale E. Brasseur. 33 t. 30 cm. standard *Erato LDEV 3115.*

Ici au contraire les interprètes restent toujours les mêmes, et d'ailleurs excellents dans l'ensemble. Mais on aimerait précisément entendre les œuvres du P. Deiss exécutées par ceux à qui elles sont destinées, épreuve et test qui n'ont pas encore été tentés sur disque, à de très rares exceptions près. Telle version très « concertante », du Psaume 92 par exemple ferait sans doute place à une composition et à une exécution plus sobres. En écoutant le Psaume 148, conçu avec les plus riches moyens comme une sorte de petite cantate des louanges de la création, on ne peut s'empêcher de se rappeler la réussite exceptionnelle du P. Gelineau en ce même psaume avec 4 notes et un habile système d'enchainement des strophes sur les alleluia intercalaires, en une sorte de mouvement perpétuel qui traduit bien cette vaste exultation aux dimensions du monde (cf. l'interprétation des Petits Chanteurs de Provence sur disque *SM 33-08*). Mais il y a aussi de pures merveilles dans ce disque, tel le Psaume 69. A noter aussi une hymne sur un texte de l'épître aux Colossiens « Il est l'image du Dieu invisible », à rapprocher des autres hymnes de saint Paul mises en musique par le P. Deiss (cf. ci-dessus, chronique sur les cantiques) ; c'est un chant glorieux de bon style, avec antienne.

Psaumes de Montserrat, de DOM IRÉNÉE SEGARRA, o. s. b. (21, 24, 71, 90, 94, 99, 129, 150), par les Petits Chanteurs de Saint-Laurent. 33 t. 25 cm. artistique *Pastorale et Musique PM 25.010.*

Le P. SEGARRA dirige la célèbre maitrise « Escolania » de l'abbaye espagnole de Montserrat. Inspiré par l'exemple des psalmodies du P. GELINEAU il écrivit des mélodies originales, « tons » de psaumes et antiennes, pour donner aux fidèles de sa province un répertoire en langue catalane. Sur la même musique, en veillant à respecter la juste prosodie du français, ces psaumes nous sont présentés ici dans la version de la « Bible de Jérusalem », bien servis par l'excellente maitrise des Petits Chanteurs de Saint-Laurent (qui interprétait magnifiquement la *Messe des Piroguiers*, *Erato* LDEV 2019, cf. *Verbum Caro*, N° *57*, p. 127). Sans partager l'enthousiasme de l'éditeur pour ces nouvelles versions musicales et notamment pour les antiennes, on apprécie les bonnes psalmodies méditatives du Psaume 24, du Psaume 90, et du Psaume 21, et à un moindre degré les Psaumes 99 et 129. De façon générale les psalmodies à l'unisson ou chantées par un soliste « passent » bien ; par contre les harmonies sont quelconques. Le Psaume 150, par exemple, pourtant assez joyeux, est gâté par un rien de vulgarité. Le *tempo* de l'interprétation est un peu lent sur plusieurs Psaumes. Au total l'intérêt de ce disque reste évident, puisqu'il montre l'extension du répertoire des Psaumes en français et, tout en faisant espérer d'autres réalisations, apporte quelques pièces valables.

R.G.

Divers

Vienne le temps d'aimer, texte et musique de Didier Rimaud. *SM 45-55.*

Petits et Pauvres, par les Petites Sœurs de Jésus. *SM 45-61.*

La route est longue, texte, musique et interpr. de Michel Frenc. *SM 45-62.*

Le Seigneur t'a regardé, texte, musique et interprétation de Marie-Claire Pichaud. *SM 45-63.*

Nous reviendrons sur ces petits disques dans une très prochaine chronique sur la *chanson* d'inspiration chrétienne. Ces quatre récentes productions du *STUDIO S.M.* sont très caractéristiques des divers genres possibles en ce domaine. M.-C. Pichaud, qui avait ouvert une voie nouvelle, y poursuit son chemin. Michel Frenc, nouvel auteur et nouvel interprète, est de tous le plus proche de la chanson profane et d'un style à la manière de Jacques Brel. Les Petites Sœurs de Jésus en sont évidemment le plus éloignées, leur intention étant tout autre, avec une recherche de simplicité qui confine à un certain type de pauvreté.

Mais nous voulons surtout, aujourd'hui, présenter le merveilleux petit disque du P. Didier Rimaud, authentique poète et musicien, dont les quatre chansons sont de très haute qualité, à vrai dire plus proches des chants de troubadours par leur esprit que des chansons « évangélisatrices » des religieux guitaristes de notre temps ! Que faut-il admirer le plus ? Poésie de « Dame pauvre », sens profond de « Vienne le temps d'aimer », ou plus encore ces deux extraordinaires méditations sur « Golgotha » et sur « Visage-Dieu » ? Il faut entendre ce disque, riche de musique et de spiritualité.

Clément Janequin, *Messe « La Bataille »*, précédée de *La Bataille de Marignan*, par les Chanteurs Traditionnels de Paris, dir. Marc Honegger. 33 t. 25 cm. artistique *Studio S.M. 33-36.*

Jean Langlais, *Messe « Salve Regina »*, par la Schola des Pères du St-Esprit, Guillaume Dufay, *Messe Sine Nomine*, par l'ensemble vocal Philippe Caillard 33 t. 30 cm. *Erato LDE 3023* (Grand Prix du Disque 1956).

Jean Langlais, *Messe brève*, suivie de *Cantiques*, par l'Ensemble Stéphane Caillat. 33 t. 25 cm. artistique *Studio S.M. 33-74.*

Il est fort intéressant d'entendre ces belles œuvres et de méditer sur leur caractéristiques et *fonctions* diverses. La Messe de Janequin est un heureux exemple de l'extraordinaire métier des polyphonistes de la Renaissance, capables de réaliser un chef-d'œuvre de musique sacrée à partir d'un motet profane. Et quel motet, ici ! La célèbre « Bataille de Marignan », musique descriptive s'il en est. Mais une telle Messe retrouverait-elle une vie réelle aujourd'hui, une vie *liturgique ?* Etranges caprices de l'évolution historique, cette œuvre du XVIe siècle nous paraît, de ce point de vue particulier, plus lointaine que la Messe de Dufay composée vers 1440, admirable par la richesse de ses mélodies et de ses rythmes autant que par la simplicité des moyens employés et par son esprit *sacré*. Comment s'étonnerait-on alors de voir Jean Langlais, plus de cinq cents ans après, rattacher à ce maître du moyen-âge son inspiration, quand il compose cette *Missa Salve Regina* destinée à la messe de minuit de Noël 1954. Le chœur polyphonique à trois voix d'hommes, deux orgues et un ensemble de cuivres dialoguent avec la foule qui, soutenue par d'autres cuivres, participe réellement à cette grandiose célébration, en reprenant sur telle ou telle phrase le thème exposé auparavant par les instruments ou le chœur. Jean Langlais sait aussi user magnifiquement des moyens les plus simples, nous l'avons remarqué ci-dessus à propos de ses cantiques, et ce n'est pas moins vrai pour sa *Messe brève* en français, dont les belles lignes modales à l'unisson créent une ambiance recueillie particulièrement saisissante dans le Kyrie et dans l'Agnus Dei.

R.G.

« Verbum Caro » — 2e Trimestre 1961 - N° 29 — Les Presses de Taizé
(N° Immatriculation C.P.P. 33.505)